بيير فرانسوا مورو

هوبس

فلسفة، علم، دين

ترجمة
أسامة الحاج

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

هوبس

الطبعة الأولى

1413هـ - 1993م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمرا - شارع اميل اده - بناية سلام

هاتف : 802428 -802407 -802296

ص. ب : 113/ 6311 - بيروت - لبنان

تلكس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

هذا الكتاب ترجمة :

HOBBES

Philosophie, science, religion

PAR PIERRE-FRANÇOIS MOREAU

مدخل

يشتهر هوبس في فرنسا كمنظِّر للقانون والسياسة ، بوجه خاص . وهو ذاته كان قد أكّد أن علم الدولة لم يبدأ قبل كتابه De Cive . مع ذلك ، لن يدور كلام كثير عليه ، بصورة مباشرة ، في الصفحات التالية .

يشترك في نظرية « العهد الاجتماعي » معظم الذين كتبوا في السياسة في العصر الكلاسيكي : هم يرون أن الفرد وحده ، أو على الأقل الجزء الأساسي من الفرد ، الذات القانونية Le Sujet du droit ، هو شيء قابل حقاً للتصور . إن تصوُّر الدولة المدينية La Cité* ، أو ظاهرةٍ اجتماعية أو أخلاقية ، سيكون إذاً إرجاعَ هذا التصور إلى الفرد بصورةٍ ما . وتحل نظريات العهد أو العقد الاجتماعي هذه المشكلة بتعيين أصلٍ قانوني للمجتمع ، هو العقد الاجتماعي الذي يتخلى بواسطته الافراد ، مصدرُ السيادة ، عن كل حقوقهم أو عن جزء منها لتشكيل كائن جديد ، يستمد قوته وقوامه من هذا السلطان الذي يجري التخلي له عنه . ثمة إذاً ، في مرحلةٍ أولى ، حالةُ الطبيعة* ، حيث يكون الافراد أحراراً ؛ ثم لحظةُ العهد ، وفي الأخير المجتمعُ المدني ، الذي يفسر أسلوبٌ كهذا شرعيته وفي الوقت ذاته حدودَ إضفاء الشرعية عليه : نعرف لماذا

(*) سوف نعرِّب Etat de nature بـ حالة الطبيعة ، ونستخدم أيضاً حالة الفطرة بالمعنى ذاته (المعرب) .

على الأفراد أن يُطيعوا الدولة La Cité(*)؛ وفي أي أوقات يجب أن يكفّوا عن طاعتها ؛ وإذاً متى ولماذا يمكن هؤلاء وأولئك أن يلجأوا إلى القوة . إن هذا المجموع ، المتمثل بالالتزام القانوني ، زائد اللجوء إلى القوة ، يرسم إطار منطق الطاعة الذي يميز معظم النظريات السياسية خلال العصر الكلاسيكي ، وحتى بعدَهُ بزمنٍ طويل أيضاً .

وبالطبع ، ليست هذه النظريات « فردانية » حتماً في نتائجها ؛ فوفقاً لما تعطيه للسيد الأعلى(**) Souverain ، يمكنها حتى ألا تترك للأفراد بعد العهد إلا القليل القليل من الحقوق ؛ وما تعطيه للسيد الأعلى هو الثمن الذي يجب دفعه للخروج من حالة الطبيعة ، وهو يتبدل وفقاً لاعتبارنا هذه الحالة ممكنة الاحتمال إلى هذا الحد أو ذاك . إن فرادة هوبس (وعلة صيته السيىء) تكمن في كونه يدفع بهذه الترسيمة إلى المدى الأقصى: حالةُ الطبيعة لا تطاق إطلاقاً ، ولأن المرء يخسر فيها كل شيء ، فهو يعطي تقريباً كل شيء في لحظة التعاهد - يحوز السيد الأعلى المتشكل هكذا سلطةً مطلقةً حينذاك ولا شيء يمكنه أن يعارضه بصورة مشروعة .

فضلاً عن ذلك ، تتعارض هذه النظريات ، حتى حين تفضي

(*) سوف نعتمد تعريب La Cité بالدولة المدينية ، انطلاقاً من ارتباط هذا المفهوم بالمدن القديمة التي قامت فيها دول فعلية ، كأثينا ، واسبارطة ، وروما وغيرها . على أن نذكر كلمة الدولة وبعدها العبارة الفرنسية La Cité كلما وردت هذه الأخيرة . أما كلمة Etat فسنعرّبها بكلمة الدولة ، بوجه الحصر (المعرب) .

(**) اخترنا تعريب كلمة Souverain بـ السيد الأعلى ، أي صاحب السيادة على المستوى القومي ، أكان ملكاً أو أميراً ، أو أي رأس آخر للسلطة السياسية (م) .

إلى الحكم المطلق ، مع تلك التي تؤسس الحق والدولة على مقياس ديني ، وبصورة أدق ، على إملاء إلهي ـ معبر عنه مباشرة أو منعكس في النظام الطبيعي . وسوف نرى أن هذه النُسَخ عن الحق الالهي سوف يصبح لها وزن في القرن السابع عشر ، إما من جهة المَلَكية ، أو على العكس من جهة من يسندون الى نزعة النبوءة أو إلى اللجوء المباشر إلى الكتاب المقدس حق الاحتجاج على السيد الأعلى . إن على نظريات العقد إذاً ، هي أيضاً ، أن تتكلم على الدين ، إذا لم يكن لشيءٍ فللتصدي لهذه التجاوزات .

لقد بدت لنا الموضوعات السياسية على وجه الحصر معروفة كفاية بحيث نهتم بالأحرى بالمنطق الذي يجعلها ممكنة وبالمنظومة Système (*) التي تعطيها شكلها . إن هوبس ذاته يرى سياسته كجهد ثابت لمد جذور علم الدولة في العلم بحصر المعنى ، في معرفة ماهية الإنسان ، ولانتزاعه من تطلُّبات ما فوق الطبيعة ، أو على الأقل من كل ما قد يُبرز بصورة مباشرةٍ استدعاءً لما فوق الطبيعة الى داخل دائرة القانون والمجتمع المدني . إن منحدرَيْ أعماله هذين هما إذاً اللذان سيجري تحليلهما ها هنا : ماهية الإنسان ، وما يعرفه من كلام الله ـ والإثنتان معرفتان تتكشّف ضرورتهما لبناء معرفةِ الدولة ، إذاً أمْنِها .

فلسفة هوبس السياسية : بعض الإشارات المفهومية

ليس موضوع هذا الكتاب تلخيص سياسة هوبس ، ولا تبيان كيف تندرج في منطقٍ للطاعة . بيد أنه ربما ليس عديمَ الجدوى

(*) نستخدم كلمة منظومة لتعريب كلمة Système ، التي تعني مجموعة من المبادىء المترابطة في ما بينها بحيث تؤسس مذهباً او نظرية (المعرب) .

التذكيرُ ببعض نقاط الاستدلال التي جرى التلميح إليها في الصفحات السابقة .

حالة الحرب :

إن أهواء الإنسان الطبيعية ، وسلطة اللغة التي تضاعف من تأثيرها المدمِّر ، تجعل من حالة الطبيعة أمراً لا يطاق . ينبغي إذاً تكوين المجتمع المدني للإفلات من الحرب المهددة باستمرار . لكن لا يكفي مجرد اتفاق (إذ يمكن الإخلال به) : يجب إعطاء القوة للسلطة المتشكلة هكذا ، أو بالأحرى الحيلولة دون تمكن قوة أخرى من الوقوف في وجه قوتها . والحالة هذه ، لماذا قد يتخلى الفرد عن قوته ؟ فهي إلى ذلك الحين دفاعه الوحيد ضد هجمات الغير ؛ ومن حقه أن يخشى الدخول في صفقة خاسرة* إذا تخلى عنها من جانب واحد .

العهد :

يتمثل الحل في تخلٍّ متزامن وكلي في آن ؛ وذلك شريطة أن يضمن كلُّ واحدٍ اضطرارَ الآخرين للوفاء بوعدهم . يعهد كل الناس بكل سلطتهم إلى رجل أو جمعية ، مخضعين له (أو لها) حكمهم وإرادتهم . من المفترض إذاً أن يقول كلّ واحدٍ لكلّ واحد : « أجيز لهذا الرجل أو لهذه الجمعية ، وأتخلى له (أو لها) عن حقي في حكم نفسي بنفسي ، شريطة أن تتخلى له عن حقك وأن تجيز له كل أفعاله بالصورة نفسها » . إن تولُّد الدولة يقوم هكذا على اتفاق يتخلى بموجبه كل مواطن عن حقه في الدفاع عن

(*) فضلت استخدام هذا التعبير تعريباً لـ marché de dupes التي تعني صفقة المغبونين ، أو صفقة المخدوعين (المعرب) .

نفسه (أو الهجوم) بمقابل أن يؤدي الغير اليمين نفسه ، وأن يجرِّد نفسه من كل شيء ، بالطريقة نفسها ، حيال السيد الأعلى . أما السيد الأعلى فلا يعطي من جهته أي وعد .

السيد الأعلى :

يتوقف أمن المواطنين إذاً على قوة السيد الأعلى المتولد هكذا . فمن مصلحة الجميع إذاً أن تكون هذه السلطة مطلقة . والاحتفاظ بقسم من السلطة الأصلية ، أو إعادة تشكيل سلطة وسيطة ، أو محاولة التخلص من سلطان السيد الأعلى (أو الرقابة عليه) ، كل ذلك يؤدي إلى تعريض أمن الجميع للخطر . لا يمكن إذاً الحد من حق الأمير في صنع القوانين ، وفرض الضرائب ، وتجنيد الجيوش ، والاشراف على الجامعات وعلى تعليم الكنائس . ذلك أن إضعاف الدولة لا يعزز حرية المواطنين بل يمهِّد للحرب الأهلية ودمار الجميع .

هوبس وعصره

خلال هذه السيرة ، سوف تنحبك ثلاثةُ عناصر ، تَرْجِع إليها باستمرار مؤلفاتُ هوبس ، وهي التالية : التراث الكلاسيكي ، والثقافة العلمية الحديثة ، والنزاعات السياسية ـ الدينية(السياسية والدينية في آنٍ معاً ، لأن البُعدين مترابطان بصورة وثيقة جداً في تاريخ انكلترا خلال القرن السابع عشر ، وهو ما يعطي الثورة الانكليزية مظهراً مختلفاً للغاية عن ذلك الذي ستأخذه الثورة الفرنسية بعد قرن ونصف قرن) . إن الأحداث البارزة في هذه الحقول الثلاثة هي التي تشكل التآريخ الكبرى في التسلسل الزمني للأحداث الاساسية في حياة هوبس ، أكثر بكثير مما تفعل حياته الخاصة التي لم تشهد أشياء مهمة ، أو أن ما شهدته كان على اتصال مباشر بتلك الأحداث .

ـ الثقافة الكلاسيكية : لقد طبعت رحلة إيراسموس ، وأعمال أنَسِيِّين* كتوماس مور أو كوليه Colet ، عصر النهضة في إنكلترا . واللغتان اللاتينية واليونانية واسعتا الانتشار فيها بصورة كافية . فلقد تعلم هوبس هاتين اللغتين في المدرسة ، حتى قبل أن يذهب

(*) سوف نعتمد للدلالة على كلمة Humaniste الفرنسية كلمة أنَسيّ العربية . والأنَسي فيلسوف يؤسس منظومة على الانسان ووضعه ومصيره في الكون . كما يمكن أيضاً أن تعني الكلمة الانسان المتشبع بمعرفة اللغات والآداب القديمة (المعرب) .

الى أوكسفورد (كان قد ترجم مأساة ميديا **Médée** لأوريبيدس إلى اللاتينية) ؛ إن معرفة اللاتينية هذه هي التي أتاحت للانكليز آنذاك أن يساهموا في الثقافة الأوروبية (ما يكتبه مؤلف باللغة اللاتينية يمكن أن يُقرأ في كل مكان ، في حين أن ما يكتبه بالانكليزية ينبغي أن ينتظر ترجمته) . لقد كانت اللاتينية ، بالنسبة لهوبس لغة عمل علمي بوجه خاص : من أصل الستة عشر مجلداً التي تتألف منها أعماله ، كُتبت خمسة باللغة اللاتينية ؛ لكن اللغة الأدبية ، تلك التي سيكرس نفسه لنقل روائعها إلى اللغة الانكليزية ، إنما هي اللغة اليونانية . لقد كتب أعماله المتعلقة بالفيزياء وبالسياسة باللغة اللاتينية ، لكنه ترجم هوميروس وتوسيديدس بالتحديد .

ـ **الثقافة العلمية** : ثمة هنا تفاوت واضح بين مرحلتين ؛ لقد شهد عصر النهضة الانكليزي دعوةً لتكوين علوم أكثر مما شهد نشاطاً علمياً حقيقياً ، وبوجه خاص أكثر مما شهد تعليماً فعلياً . فخلال المرحلة الأليصاباتية ، لا نصادف إلحاحاً حقيقياً على دور الرياضيات إلا لدى أناس يجري اعتبارهم إخفائيين* (من أمثال جون دي ، أو روبرت فلاد ، في ما بعد) ويبقون في كل حال معزولين . أما الثقافة الرياضية فلن ترتقي الى دور مسيطر إلا في ما بعد ، خلال القرن السابع عشر ، مع والبيس ، وبويل ، ونيوتون . لقد تلقى هوبس في صباه ، وبوجه خاص في أوكسفورد ، تكوين عالم بالمنطق ـ ويبدو أن الجامعة الانكليزية كانت من وجهة النظر هذه أكثر انطواء على نفسها مما كانت معاهد اليسوعيين في القارة .

(*) Occultistes ، أي مؤمنين بالقوى الخفية وإمكانية إخضاعها للسيطرة البشرية (م) .

ـ السياسة الدينية : لقد عاشت إنكلترا الإصلاح الديني عبر شكل خاص جداً ، وهو ما يسمّى الآن ، بتعبير متأخر ، الانغليكانية . وهذه الأخيرة أرست عقائد وطقوساً وسيطة إلى هذا الحد أو ذاك بين الكاثوليكية والبروتستانتية الدقيقة ؛ لكنها أكدت بوجه خاص دور السيد الأعلى الراجح داخل الكنيسة . لقد نشر هنري الثامن عام 1534 مرسوم السيادة ؛ وفي عام 1549 استكتب الملك إدوارد السادس كتاب الصلاة Prayer Book باللغة الانكليزية ؛ وتقنن وثيقة الـ 42 مادة (1553) ووثيقة الـ 39 مادة (1563) المعتقدات وتفسيرها ، وسنرى ملحق كتاب **اللوياثان** ، على سبيل المثال ، يبذل جهده للتوفيق بين لاهوت هوبس والإطار المحدد هكذا .

وبالطبع ، سوف تصطدم سياسة كهذه بمعارضة مزدوجة : من جهةٍ ، من الكاثوليك الذين يرفضون رجحان كفة السيد الأعلى الزمني ـ الأمر الذي يظهرهم كـ « عملاء للخارج » (حيث إن إحدى النقاط الحارة في السجال هي مسألة قتل الطاغية) . ومن جهة أخرى ، من جانب البروتستانت الذين يريدون المضيَّ أبعد من لاهوت التسوية هذا ، ويندّدون ، هم أيضاً ، بالهيمنة المَلَكية في قضايا الدين ، لكن ليس لصالح البابوية بالتأكيد ، بل بالأحرى لصالح السلطات الكهنوتية ، أو حتى الالهام الفردي ، بالنسبة للأكثر جذرية . وهي معارضة دينية تقترن بمطالبة سياسية ، لأن محاولات إرساء السلطة المطلقة تتعارض مع التراث البرلماني ، وقاعدة الموافقة على الضريبة ، والاجتهاد القائم . إن البروتستانت الطهرانيين ، إذ يدافعون عن هذا الميراث ، يسعون لإرساء سلطتهم ، والاشراف على تكوين الرعاة بواسطة الجامعة ، وضمان

حقهم في تفسير الكتاب المقدس ، الخ . وهي ممارسات وأطروحات نجد صداها ـ ودحضها ـ في براهين هوبس .

أخيراً ، إن لهذه السياسة الدينية نتائج عالمية : فانكلترا(كانت) تدعم دعاة الاصلاح في كل مكان ، في فرنسا ، وفي هولندا . . . . وهو دعم يفضي إلى نزاع مفتوح مع القوة العظمى الكاثوليكية آنذاك ، إسبانيا في ظل الملك فيليب الثاني . لقد ولد هوبس في العام الذي كانت فيه الأرمادا* التي لا تُقهر تقلع نحو شواطىء انكلترا .

1588 ولادة توماس هوبس في ويستبورت ، قرب مالمسبوري ، في الخامس من نيسان ، « صباح يوم جمعة كان في ذلك العام الجمعة العظيمة . وقد بدأت آلام الوضع لدى والدته بفعل الهلع الذي أصابها إزاء الغزو الإسباني » (أوبري) . وهو ابن أحد قسس مدينة ويستبورت .

1592 ـ 1602 بدأ دروسه في مدرسة ويستبورت ومدرسة ماليمسبوري . ثم قدّم له عمه فرانسيس الامكانات لمتابعة دراسته في أوكسفورد .

1603 ـ 1608 ماغدالين هال ؛ احتكاكات بالفلسفة المدرسية (السكولاستيكا)والاسمانية(**) ؛وهو يذكر في كتابه حياتي انه تعلم علم القياس ، وفيزياء المادة والشكل ، وتفسير الأحاسيس بواسطة مذهب الـ **Species rerum** ؛ وهو يفضل على كل ذلك دراسة الخرائط الجغرافية وكتب الرحلات .

(*) الاسطول الاسباني المرهوب في عصر النهضة (م)

(**) مذهب فلسفي يقول إن المفاهيم المجردة أو الكليات ليس لها وجود حقيقي ، وإنها مجرد أسماء لا غير (م) .

1608 دخل بصفة مدرّس خاص في خدمة كونتات ديڤـونشايـر (عائلة كاڤنديش التي سيرتبط بها باستمرار تقريباً منذ ذلك الحين) .

1610 ـ 1613 رافقه تلميذه وليام كاڤنديش (كونت دو ديڤونشاير الثاني في ما بعد) في رحلة طويلة إلى فرنسا وإلى إيطاليا . وربما كتب بعد عودته من هذه الرحلة « أبحاثاً » في علم النفس ظهرت باسم اللورد كاڤنديش ، وانطبعت بتأثيرات باكون(*) .

بعد 1620 عمل مع رئيس القضاة باكون ؛ وساهم في ترجمة كتابيه « الأبحاث » و(ربما) « الأطلنطيد الجديدة » إلى اللاتينية . ومن المثير للفضول أنه لم يتكلم إطلاقاً على هذه الاتصالات . ويبدو أنه لم يكن لديه تقدير كبير ، على الصعيد النظري ، لرئيس القضاة ، فهو يصف تجارب هذا الأخير بـ « ممارسة العطّار » ، وهذا يحيل بلا ريب إلى تباين في الرأي بخصوص دور الرياضيات . بيد أن هذه الاتصالات ليست مع ذلك قليلة الأهمية ، لأن هوبس دخل ، عبر باكون ، في علاقات مع الوسط العلمي الذي كان يدور حول هذا الأخير ، ومع الأفكار التي كان يجري تداولها فيه : الفلسفة الإوالية ، الاهتمام بالمبادين القدامى ، صلات مع بيكمان ، الذي كان يعمل في تلك السنوات على حفظ الحركة ؛ ولقد تمكن فضلاً عن ذلك من أن يهتم (في الوسط المذكور) بـ « علم نفس المعرفة » إلى هذا الحد أو ذاك : دراسة الاهواء البشرية والطريقة التي تقتّم بها عمل المعرفة .

1624 قرأ بحماس كتاب **De Veritate** لهربرت دوشيربري . (سيكون

(*) فيلسوف انكليزي (1561 ـ 1626) صرف جهده إلى إحياء الفلسفة والعلوم وتجديدهما بالطرق الاختبارية . له جدول بالعلوم و« الاورغانون الجديد » وهو نظرية في الحدس (م) .

هذا الأخير ، مع هوبس وسبينوزا ، موضع حقد اللاهوتيين الأورثذكسيين . عام 1680 ، عمل كورتهولت على دحضهم جميعاً في دراسةٍ ذات عنوان معبّر ، هو : **الغشاشون الثلاثة**) .

1628 وفاة تلميذه القديم و . كافنديش ، الذي كان قد بات أمين سره . أنهى هوبس ترجمته لكتاب توسيديدس ، حرب البيلوبونيز (الذي راجعه صديقه بن جونسون) . ولهذا الكتاب ، علاوة على هدفه السياسي ، المتمثل في تبيان مساوىء الديمقراطية لمعاصريه ، فائدة ميتودولوجية : إنه يبيّن كيف كان يتصور هوبس علم الانسان العادل قبل اكتشافه أوقليدس . ففي حين كان المؤرخون الآخرون ينصرفون إلى استطرادات اخلاقية ، يقوم تفوق توسيديد على اكتفائه بالوصف والسرد ، بحيث يستطيع القارىء ، الذي أصبح مشاهداً ، أن يستخرج الخلاصات بنفسه . والحال أن « عمل التاريخ الخاص والرئيسي هو تعليم الناس وتمكينهم ، عبر الاطلاع على الأعمال الماضية ، من التصرف بحذر في الحاضر وببعد نظر بخصوص المستقبل » . تظهر معرفة الإنسان إذاً ، هنا أيضاً ، كمعرفة تاريخية بصورة أساسية . وما سيتبدل في ما بعد ، لن يكون نبذ التاريخ التهذيبي المصاغ هنا ؛ ذلك أن نموذجاً جديداً من معرفة الإنسان يمكن أن يجري إدخاله .

1629 عودة هوبس الى اليابسة ، كمدرِّس خاص لابن السير جيرڤايز كليفتون . وخلال إقامته في باريس ، اكتشف عناصر أوقليدس . وهي حادثة باتت متشكلة مذاك كلحظة أساسية في حياته الفكرية (جرى نقلها بهذه الصفة في سيرته الذاتية وفي سرد أوبري) . لقد اكتشف فيها بالتأكيد الصرامة الرياضية . لكن هذه الصرامة جعلته ، بوجه خاص ، يتعرف إلى مثالٍ للضرورة أكثر تجريداً في

لهجته ، ولا علاقة له بالتشاؤم التاريخي لدى توسيديدس . وإذا كـان يمكن التوسـع بالسـيرورة البرهـانية التي أطلقهـا أوقليدس لتشمـل ما وراء حقـل الريـاضيات ، يمكن آنـذاك الاستـدلال بخصوص الانسان بصورة غير الصورة الاستقرائية . وهو سيكتب بـلا ريـب عـام 1630 **The Short Tract on First Principles** ، حيث بدأ تطبيقُ هذه الطريقة .

1631 عاد الى خدمة آل ديڤونشاير ، عبر الاهتمام بابن تلميذه القديم . وقد قام معه ، عام 1633 ، برحلة جديدة إلى القارة الأوروبية دامت قرابة ثلاث سنوات ؛ وقد أجرى في باريس نقاشات طويلة مع ميرسين ؛ وزار غاليليه في فلورنسا .

1637 أوصل اليه صديقه كينيلم ديغبي ، وكـان آنذاك في بـاريس ، كتاب ديكارت **Les Essais** .

1640 بدايات الثورة الانكليزية . كتب هوبس كتابه عناصر القانـون Elements of Law ، الذي بدأ تداوله مخطوطاً . كـان إذاً في الثانية والخمسين من عمره حين كتب نَصَّه المهم الأول ، حيث يقدم علم الإناسة (الانتروبولوجيا) والسياسة وفقاً لنسق العرض الذي سيصبح مذاك نسق المنظومة . وقد فعل ذلك في اللحظة التي بلغت فيها الظروف السياسية نقطة القطع الخاصة بها :
تميز عهد الملك شارل الأول في آنٍ بتعديات كاثوليكية ، وباضطهاد بحق الطهرانيين ، تلازم مع نزاع بين الملك ورجال البرلمان : حل شارل الأول البرلمان عام 1629 وحكم خلال السنوات الإحدى عشرة التالية كملك مطلق ، مستنداً إلى الوزير سترافورد ورئيس أساقفة كانتربوري ، لود ؛ تطبيق نظريات جاك الأول حول حق الملوك الالهي ، وفـرض الرقـابة عـلى المنشورات الاعـتراضية ، ومحـاولة فـرض ضرائب عـبر التملص من الضرورة التقليـديـة

القاضية بـالاستعانـة بالكـومونـات . وقد كـان كل ذلـك مدار مسـاجلات قُـدمت فيها حجج مختلف أطـراف الصراع ، التي أعطى هوبس جردة بها بعد سنوات في كتابه البيهيموث ، حيث يرسم الديكور التاريخي الذي تأخذ فيه البراهين المجردة لكتابي عناصر القوانين واللوياثان معناها . وتتركز المعارضة بصدد مسألة الضرائب ، بصورة مثالية ، حول موضوع الـ **Ship Money** : كان الملك يسعى لتوسيع نطاق ضريبة تقليدية بحيث تشمل مجمل البلد ، ودفع عام 1637 باتجاه إدانة جون هامپدن الذي رفض دفعها لأنه اعتـبرها غـير قانـونية (حُكم هـوبس : « بخصوص الدفاع البحري ، يحق لملك انكلترا أن يفرض ضريبة على كـل الكونتيّات ، أكانت ساحلية أو لم تكن ، بهدف بناء سفن حربية وتجهيزها . . . لأنـه إذا كان جـرى العهد لشخص مـا بمهمة الدفاع عن المملكة بأسرها ، فليس ثمة إنصـاف في جعله يتبع أناساً آخرين بهدف الحصول على الوسائل التي تمكّنه من إنجاز مهمته : أو أن هذا الشخص لا يعود عندئـذٍ هو الـذي يمارس السيادة ، بل أولئك الناس الآخرون ») .

وحين حاول لود فرض شعـائره الانغليكـانية عـلى البروتستـانت الاسكتلنـديين ، شن هؤلاء الحـرب ، فـاضـطر الملك لـدعـوة البرلمان ، الذي رفض منحه المال إذا لم يبادر للقيام بإصلاحات . أي أن الحكم المطلق ، الذي لم يحظ يوماً بالقبول ، وقع هذه المرة مادياً في أزمة . إلا أن الملك فضل حل البرلمان على الخضوع ، لكنه حين خسر الحرب اضطر لدعوة برلمان جديد في تشرين الثاني من عام 1640 : « البرلمان الطويل » الذي سيدوم (مع تعديلات وانقـطاعات) عشرين عـاماً ؛ كـانت تلك بدايـة الثورة بـوجه خاص . وقد دخل لود وسترافورد السجن ، وسوف يُعدمان في ما بعد .

وقد بلغ هوبس أن واحداً أراد تدريس نظرياته جرى احتجازه في برج لندن ، فوجد أن الحكمة تقتضي مغادرة البلد ، ومضى فاستقر في فرنسا .

1640 ـ 1651 إقامة هوبس في باريس . تكرّس اهتمامه بالعلوم الطبيعية والفلسفة الجديدة . اختلط بميرسين وغاسندي . درس التشريح في أعمال ڤيزال ، والكيمياء . وفي نهاية عام 1640 ، كتب بناءً على إلحاح پ . ميرسين الاعتراضات الثالثة على تأملات ديكارت . كتب عدة أبحاث في البصريات نشر أحدها ميرسين في كتابه ، المختصر **Synopsis** عام 1644 . عالج كذلك مشكلات الحركة والمادة في مخطوطة طويلة ينتقد فيها الحوار حول العالم لتوماس وايت ، وهو لاهوتي كاثوليكي كان قد دحض غاليليه .

تابع أيضاً كتابة مؤلّفه السياسي : الـ **De Cive** عام 1642 (الطبعة الثانية ، الموسعة عام 1647) وترجمته الانكليزية ، **Philosophical Rudiments** عام 1651 ؛ واللوياثان الانكليزي في العام نفسه .

1649 إعدام شارل الأول . إرساء الجمهورية ، التي دافع عنها كرومويل وقادها ؛ وقد سحق الأخير التحرك « المتطرف » لـ دعاة التسوية* .

1651 المطالب بالعرش شارل الثاني يحاول سدىً استعادة السلطة . بعد هزيمته في وورسستر (أيلول) يهرب مجدداً إلى البر الأوروبي

حوالى نهاية العام نفسه ، عاد هوبس إلى إنكلترا ، واستقر في لندن . كيف نفسر هذا السلوك ؟ لقد كانت له في المنفى الفرنسي علاقات جيدة مع المُطالب بالعرش ، الذي كان يعطيه دروسا في

(*) التسوية هنا ، بمعنى إرساء المساواة بين شتى الفئات الاجتماعية (م) .

الرياضيات ؛ وكانت علاقاته أسوأ بأنصار المَلَكية (الذين سوف يأخذون عليه في ما بعد « خيانته ») . لكن يمكن الاعتقاد بأنه لما كان كرومويل قد أعاد استتباب السلام والأمن فقد بات يرضي مذاك المقاييس التي تشير إلى السيد الأعلى ؛ لا شيء يقرِّب هوبس من « أنصار الشرعية الملكية » ، إذ هو لا يؤسس السلطة على الحق الالهي . وهذا بالضبط هو ما كان يرسم فاصلاً حاسماً بينه وبين أنصار آل ستيوارت المنفيين مثله في الفترة ذاتها . « حين يحرز العدو ، في حرب خارجية أو أهلية ، النصر النهائي ، بحيث لما كانت قوات الجمهورية كفّت عن الإمساك بزمام القتال ، فإن الرعايا لم يعودوا ينتظرون الحماية مقابل ولائهم ، تنحل الجمهورية حينذاك ويصبح كل واحد حراً في أن يحمي نفسه بكل الطرق التي توحي له بها بصيرته » (اللوياثان ، الفصل 29) .

بعد عام 1651 هوبس يعيش إما في لندن أو في مسكن كونتات ديفونشاير . ارتبط برجل القانون جون سبيلدن وبهارڤي ، الذي اكتشف الدورة الدموية ؛ هوبس وهارڤي يتشاركان القرابات الميتودولوجية ذاتها (درس هارڤي في پادو حين كان غاليليه يدرِّس فيها) ، والحذر ذاته حيال باكون (« يكتب الفلسفة كما يمكن أن يفعل لوردٌ رئيسٌ للقضاة ») .

سوف تجتاز القسم الأخير من حياة هوبس عدة سلاسل من المساجلات : السياسية والدينية ، من جهة (مع برامهال ، على سبيل المثال) ؛ ومن جهة أخرى ، العلمية (المساجلات الكبرى مع واليس) . ينبغي التذكير بأن هوبس لن يدخل أبداً المجتمع المَلَكي Royal Society الذي كان يتشكل آنذاك ؛ كانت تلك هي الفترة التي يميل فيها المشهد الثقافي الانكليزي إلى جهة العلم الاختباري ، ولم يتبع هوبس هذا التغيير .

1654 نشر جون دافيس كتيِّب الحرية والضرورة Of Liberty and Necessity ، الذي كان كتبه هوبس عام 1646 ، بمناسبة نقاش حول حرية الاختيار خاصة مع المطران الأرمني برامهال ؛ وقد نشر هذا الأخير دحضاً له في العام التالي ، بعنوان A Defense of the true Liberty of human Actions (دفاع عن الحرية الحقيقية للأفعال البشرية) ، وسوف تتوسع المساجلة في ما بعد .

1655 De Corpore : « القسم الأول » من منظومة هوبس ، ويشمل المنطق والفيزياء .

1656 تتمة المساجلة مع برامهال : The Questions concerning liberty, necessity and chance (المسائل المتعلقة بالحرية والضرورة والحظ) . وقد وافق هوبس ، فضلاً عن ذلك ، على نشر ترجمة انكليزية لـ De Corpore راجعها وأضاف إليها Six Lessons to the Savilians Professors . بداية المساجلة مع واليس .

1658 DE Homine ، « القسم الثاني » من المنظومة ، والرابط بين De Corpore وDe Cive الذي كان نشر قبل 16 عاماً . وفاة كرومويل في 3 أيلول 1658 .

1660 عودة آل ستيوارت إلى العرش . لم يكن شارل الثاني (الذي جرى إعلانه ملكاً في 8 أيار) معادياً لهوبس بصورة شخصية ، لكن سيكون على هذا الأخير أن يدافع عن نفسه في وجه اتهامات عديدة بالخيانة والالحاد . ليس معتبراً على الاطلاق منظِّراً رسمياً للمَلَكية المطلقة .

1661 بداية المساجلة ضد بويل وضد مجرِّبي معهد غريشام .

1662 Mr. Hobbes considered in his Loyalty, Religion,

Reputation and Manners (السيد هوبس ، منظورا إليه في ولائه ، ودينه ، وسمعته ، وعاداته) .

حوالى عام 1666 كتب **Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Law** (الحوار بين فيلسوف وطالب في القانون العادي) (صدر عام 1680) .

حوالى 1668 كَتَب **البيهيموت** (تاريخ الحرب الأهلية الانكليزية المنشور عام 1680) .

1668 ـ إصدار الترجمة اللاتينية للوياثان . يكتب **An Answer to a Book published by Dr Bramhall** (جواب عن كتاب نشره الدكتور برامهال) . صدر عام 1682 .

1673 ترجمة **الالياذة** .

1675 خلال رحلة هوبس الأخيرة الى لندن ، التقى هيغنز وسوربير .

1676 ترجمة **الأوذيسة** .

1678 نشر عمله الأخير ، الـ **Decameron physiologicum** عمره تسعون عاماً .

1679 وفاة هوبس في 4 كانون الأول .

1683 أدانت جامعة أوكسفورد في 21 تموز كلاً من **De Cive** **واللوياثان** (بين المآخذ عليه أنه يستنتج كل سلطان مدني من أصل شعبي ويعترف بالجهد من أجل حفظ الذات قانوناً أساسياً للطبيعة . الاشياء واضحة إذاً : إن الهجوم إنما ينصب على القواعد الجذرية التي تقوم عليها فلسفته ، أياً تكن نتائجها) . بعد عدة أيام ، جرى حرق الكتب المدانة ، وسط تجمع شعبي كبير ، وفي حالة فرح عام ؛ « كان الطلاب يرقصون حول المَحارق » .

1688 « ثورة مجيدة » : آل ستيوارت يُطردون من جديد ، لصالح مَلَكية تخلت هذه المرة عن الحكم المطلق .

الفصل الأول

العلم والفلسفة :
الطبيعة والاصطناع

منظومة الثورة :
الأسس العلمية للسياسة

في مستهل De Corpore[1] ، يقدّم لنا هوبس كتابه ، في إهداءٍ إلى الكونت دو ديفونشاير . وهذه الصفحات تمتلىء بتوتر سجالي ونظري في الوقت ذاته ، يكشف ما يشبه قلب المنظومة ، أو أسبابها الحاسمة . سجالي : لأن هذا النص حوار يشترك فيه ثلاثة أشخاص ، الكاتب ، والمهدى له ، وجمهور المغتابين ـ « أعرف من التجربة كم سيجري التشهير بي بدلاً من شكري لأني قلت للناس الحقيقة حول الطبيعة البشرية » ؛ إن الحسد والافتراء مُعْطَيان كما دائماً ، وحاضران في كل مكان في وجه الإبداع الفلسفي ، وأبعد من حالة هوبس بالذات ، كبعد ضروري لتاريخ الفكر . وبخصوص هارفي ، يشار كحدث استثنائي إلى أنه « إذ صرع الحسد ، تمكن من أن يضمن النصر ، في حياته ، لمذهب جديد » ؛ وبوجه خاص ، إن من توصلوا إلى إعاقة تقدم الفكر هم الفلاسفة بحد ذاتهم ، أو على الأقل أولئك الذين نجحوا في خنق الاكتشافات في أشراك اللغة . إن المؤلف يعرف إذاً جيداً أنه سوف

---

(1) النص وارد في نهاية هذا الكتاب ـ أنظر ص 127 .

يلتقي الخصم ، وان هذا الأخير يحتل الميدان ، لكن بصورة غير مشروعة : ذلك أن الفلاسفة ليسوا فلاسفة إلا إسمياً ، وظاهرياً ، وهم يخلطون بين رغبتهم وصرامة ما هو حقيقي . ومن الضروري عندئذٍ فتح الكتاب بتبريرٍ نظري يميز مضمونه من مضمون الفلسفة الخيالية .

يطالب الاهداء للكتاب بثلاث ميّزات إيجابية : أهميته (لا من حيث الطول بل من حيث الحقيقة) ؛ وجِدَّته ؛ وطابعه الرياضي ، أو الاسم الآخر لوضوحه . وهذا التأكيد الأخير يعني التعبير عن جِدَّته بمصطلحات الحالة العامة : ليس غامضاً (كما الكتب السكولاستيكية في نظر هوبس) ولا شفافاً بالكامل ، أو شفافاً بالنسبة لأي كان ؛ يُتوقع من القارىء أن يقف على أرضية العلم ، وبهذا الشرط ، تصبح اللغة واضحة بالنسبة إليه ، وضوحاً ليس ذلك الخاص بالمراقبة البسيطة ، أو بالحياة اليومية . إن لحقل العلم مدخلاً هو الرياضيات .

لكن في وسع القارىء أن يعترض في الحال قائلاً إن اليونانيين لم ينتظروا هوبس ليكتشفوا الرياضيات ، وإن أفلاطون كتب هو الآخر ، على سبيل المثال ، على مدخل مدرسته : ممنوع دخول من لا يتقن الهندسة إلى هنا . على هذا الاعتراض الضمني سوف يرد هوبس ـ الذي يستشهد هو ذاته بهذه الصيغة في مكان آخر من مؤلفاته ـ ، عبر وضع الخطوط الأولى لتاريخ نظري للمعرفة . وهذا التاريخ لا ينفصل ، كما في الغالب ، عن طوبوغرافيا . إن الفلسفة (التي يماثلها مع مجمل العلوم) تنقسم إلى ثلاثة أقسام : الرياضيات ، التي تعالج الخطوط والأشكال ، والفيزياء ، وفلسفة المجتمع المدني . وكل واحد من هذه العلوم الثلاثة ، أو بالأحرى

الأربعة (لأن هوبس يعطي مكانة خاصة لِـ « القسم الأكثر منفعة من الفيزياء » : علم الجسم الانساني) عرف تطوراً خاصاً ، إذ كلٌّ منها يبدأ بعد سابقه ؛ لكن لديها كلها ، يخضع هذا التطور للقوانين ذاتها : يتشبث ببدء مطلق ، لا شيء قبله أو لا شيء تقريباً ، يشار إليه بواسطة اسم ، بالتأكيد : غاليليه ، هارڤي ، هوبس ذاته - لكن أيضاً بواسطة اكتشاف محدد وعام بصورة كافية لتشكيل العلم بما هو علم . هكذا إذ واجه غاليليه موضوع سقوط الأجسام « فتح لنا الباب الأول للفيزياء العامة : عنينا طبيعة الحركة » ؛ وبعد لحظة التأسيس هذه ، تسارع العلم في سلسلة متزايدة من الاكتشافات تتعارض مع الجمود السابق . إن التاريخ المقدّم لنا ها هنا هو إذاً ، بصورة واضحة ، تاريخ قائم على الانقطاعات : تُخلق المعرفة بالثورة .

ربما يحتمل هذا النص الكثير من الاعتراضات ، وعلى سبيل المثال بصدد واقع أن أصل الرياضيات ليس منسوباً هنا إلى اسمٍ . ويمكن أن نقارنه أيضاً ببرامج تجديد فلسفي أخرى ، من مثل المقدمة الثانية لكتاب نقد العقل الخالص **Critique de la Raison pure** أو المقاطع العديدة التي يتصور فيها ديكارت علاقته بالقدامى وينكرها (المادة 202 من القسم الأخير من مبادىء الفلسفة : « في أن هذه المبادىء لا تتفق مع مبادىء ديموقريطس بصورة أفضل مما مع مبادىء أرسطو أو الآخرين » ؛ المادة الأولى من أهواء النفس : « . . . ما علّم القدامى بصددها قليل جداً ، ولا يدعو في معظمه للتصديق ، بحيث لا يسعني إطلاقاً الاقتراب من الحقيقة إلا بالابتعاد عن الطرق التي سلكوها ») . وتشترك كل هذه الإعلانات في تأكيد الطابع الريادي لبرنامج ذي معنى ، فيما تأخذ بالحسبان ،

بصورة ما ، الـ قبل ، الذي ترمي به في التفاهة واللامعنى . وديكارت يصل إلى ذلك ، في الواقع ، عبر الاصرار على التمييز بين نَسَق الأسباب والآراء المنفصلة : من لم يجد غير الثانية ليس رائداً لأنها لا تأخذ معنى إلا مُدرجةً في الأول . ويرسم كانط طوبوغرافية للعلوم ويحتفظ لنفسه بتأسيس الميتافيزياء(*) وحدها بالحركة نفسها التي تَنْسُب لآخرين أصل المنطق والهندسة والفيزياء . ماذا عن ذلك لدى هوبس ؟ لديه أيضاً يبدو ادعاء القطيعة التدشينية واضحاً ؛ وهو أمر لا علاقة له بحب الذات لدى الكاتب : إنه يسجِّل انتزاعاً فظاً من حقل الجهالة والرأي المسبق ؛ فظاً ونهائياً : يمكن العلم بعد أن يكون تكوّن أن يتقدم على أرض صلبة ، وفي طريق آمنة . وما يجعل هذا الأمان ضرورياً ليس فقط ، كما لدى ديكارت ، البحثُ عن اليقين ، أو ، كما لدى كانط ، التطلعُ إلى وقف التمزق الذاتي للعقل الذي تشكل الميتافيزياء حقله : إن لهذا الأمان العقلي معنى سياسياً مباشراً ، لأنه يتيح تأسيسَ الدولة التي ستضمن للناس الطمأنينة ، وإضفاءَ الشرعية عليها . لكن ما يتميز به هوبس هو كونه يؤكد جِدَّته في مستهل كتاب في الفيزياء ، في حين أنه إنما يعتبر نفسه مؤسساً للفلسفة المدنية . ولقد رأينا أنه إنما يتوقع ، في بداية فيزيائه ، الانتقادات التي سوف يسببها لنفسه « لأنه قال للناس الحقيقة بشأن الطبيعة البشرية » . تُرى هل عِلْمُ طبيعة الحركة هو مفتاح الطبيعة البشرية ؟

إذا كان الأمر كذلك ، فإن فرادة هوبس لا تكمن إذاً في كونه

(*) فضلت الابقاء على العبارة كما هي باللغات الأجنبية ، بدل استخدام عبارة ما وراء الطبيعة ، لا سيما أنها تأخذ أسسها بالمقارنة مع علم آخر هو الفيزياء ، الذي ثمة توافق على تعريبه من دون تغيير (المعرب) .

اسس علم السياسة ، بل كذلك في كونه بحث في الفيزياء وفي علم الجسم الانساني عن أساسٍ له ؛ أو في كونه أعاد تنظيم مجمل المعرفة لتصبح مقروءةً فيها المعرفةُ الأكثر ضرورة : معرفةُ الدولة . بعبارة أخرى ، لا تتشكل المعرفة عبر الثورة وحسب ، بل إن هذه الثورة مستحيلة إلا في منظومةٍ للمعرفة وبها .

ويمكن أن نجد تأكيداً لذلك في نص تدشيني آخر ، هو المدخل إلى اللوياثان . ففي معرض تعليق هوبس على الصيغة : « إعرف نفسك » (التي يفسرها بـ إقرأ نفسك بنفسك) ، يميز طريقتين في استخدامها : إما أن نتأمل موضوعات الرغبات البشرية ، وهي في هذه الحالة كثيرة ومتباينة إلى حد أن المرء يحكم على نفسه بأن يجعل من القلب البشري نصاً لا يمكن حل رموزه ؛ وإما أن يبحث المرء في ذاته عن حوافز الافعال فقط ، أي الأفكار والأهواء ، ويمكنه عندئذٍ ، بفعل التماثل الموجود بين الناس من هذه الناحية ، أن يقرأ عبر ذاته « أفكار كل الناس الآخرين وأهواءهم في مناسبات مماثلة » . إن النظرية تَرُدُّ إذاً على التجريبية التي تطمح إلى استعمال الناس ضد الكتب ، بالإحالة من تعددية الناس إلى فك رموز الانسانية . وتُختصر هذه الأخيرة بسلسلة من الملامح الممكن تحديدها ـ التفكير ، إبداء الرأي ، الاستدلال ، الأمل ، الخوف . . . ـ التي تدرس أسبابَها الطبيعيةَ علومٌ أخرى (يعطي الفصل الأول من اللوياثان « ملخصاً مقتضباً » عنها) . إن الدخول في الذات من جديد ، لا يعني إذاً اكتشاف داخلية مؤسِّسة ، ولا تنوع لا متناهٍ ، إنه اختبار الحلقة القابلة للتحليل التي تربط الدولة بالطبيعة من جديد . أما بخصوص الاشتغال الدقيق لهذه الحلقة ـ الإنسان ، فهي معقدة ما يكفي لكي تشير اليها مقدمة

اللوياثان بصورة غامضة أيضاً عبر المصطلحين المترابطين **الانتاج والمحاكاة** : لقد أنتجت الطبيعة عملاً قادراً على محاكاتها ، أي على إنتاج عمل آخر ، هو الدولة . لكن ما هو جوهري في المنظومة سوف يُكرّس لهذا الاشتغال ـ إما لوصفه ، أو لفهم أسبابه ونتائجه ـ لأنه هو الذي يَشْرُطُ فهم المجتمع المدني ، وبالتالي الامكانية الأخيرة للسلام بين البشر . إذا كانت الفلسفة الأخلاقية تمد جذورها ، ككل شيء ، في علم الحركة ، فهي إنما تهدف إلى إزالة الخصام والحرب الأهلية ، عن طريق معرفتها بأسبابها[2] . وهنا يشار إلى الحاحية المعرفة وإلى النقطة العملية لتمفصل العلمي والسياسي : إذا لم تكن الثورة النظرية ممكنة إلا عبر منظومةٍ للمعرفة وفيها ، فهذه المنظومة بحد ذاتها هي معرفة الثورة .

أخيراً ، ثمة بين شروط تشويه الجسم الاجتماعي أو حله شرطٌ ، أساسي ، هو الاضطراب الذي يجلبه الدين إلى السياسة ، ومحاولات الكنائس أو البدع المتجددة باستمرار للتأثير على السيد الأعلى أو الحلول محله ؛ وهذا الاضطراب يضاعفه في النظرية المزجُ بين الدين والفلسفة . هنا أيضاً ، تضبط مقدمة **De Corpore** الأمور : إن السكولاستيكا تقدم المثل الأكثر ديمومة عن هذا المزيج ، لكنه ليس المثل الأكثر قِدماً . هي لا تشتغل في الواقع إلا وهي تستعيد لحسابها الخاص ميتافيزياء أرسطو الزائفة ، المبنية بلا ريب ـ كما نقرأ في نهاية **اللوياثان** ـ لأنها كانت تتوافق مع ديانة اليونانيين القدامى . ولتدمير مسخٍ من هذا النوع ، ينبغي إذاً أن

(2) فإذا كان الجهل بالعلم الأخلاقي ، أي بواجباتنا ، ولَّد الحروب الاهلية والكوارث الكبرى ، من حقنا أن نعزو إلى معرفة هذا العلم كل المنافع المعاكسة لتلك الشرور » (**De Corpore** ، الفصل الأول) .

نبني أيضاً لاهوتاً ـ أي جملة من الحجج السلبية على الأقل ، التي ترمي إلى إزاحة آثاره المضرة من حقل المعرفة ثم من حقل السياسة . ومع أن اللاهوت ليس جزءاً من الفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة[3] ، على الفيلسوف مع ذلك أن يجعل من نفسه لاهوتياً ليحول دون أن تهز الدولةَ بعنفٍ مطالبةُ الأنبياء الدائمة أو كلامُ الكهنة الذين يجهلون تبعيتهم للسيد الأعلى . سيكون عليه أن يؤسس بوجهٍ خاص نظريةً عن كلام الله ، تكمِّل الوحدة البرهانية لشتى أقسام الفلسفة الطبيعية والفلسفة المدنية .

إن المنطق الذي ينسّق من الخارج هذه الأقسام المختلفة ينعرض بوضوح في التعاقب ـ غير المنسجم مع التسلسل الزمني ـ الخاص بالاجزاء الثلاثة من كتاب « عناصر فلسفية » (تقتضي الاشارة إلى استعادة العنوان الاوقليدي ، عناصر) : **De Cive/ De Homine/ De Corpore** . رياضيات وفيزياء ؛ علم الأحاسيس (لا سيما النظر) والجسم الانساني ؛ علم المجتمع المدني . أما المؤلفات الأخرى فتأخذ مكانها في هذه الترسيمة موضحة أحد أقسامها أو مدافعة عن إحدى أطروحاتها . وحتى تلك التي تبدو سياسية على وجه الحصر ، مثل عناصر القانون أو اللوياثان ، تأخذ على عاتقها مجدداً ، في فصولها الأولى ، مكتسبات الفلسفة الطبيعية .

(3) «ينتُج من تحديد الفلسفة بالذات، التي تقوم وظيفتها على البحث عن الخصائص بواسطة التولُّد ، أو عن التولّد بواسطة الخصائص ، أنه حيث لا يكون هنالك تولُّد ولا تكون ثمة خصائص ، لا يكون هنالك أي مجال للفلسفة . هكذا تستبعد الفلسفة اللاهوت من ذاتها ، أي نظرية الطبيعة وصفات الله ، الخالد ، غير المتولد ، غير الممكن فهمه ، وحيث لا يمكن أن نعثر على تركيب ، أو قسمة ، أو تولُّد » (المرجع ذاته) .

بيد أنه جرى أحياناً إنكار وحدة التفكير هذه لدى هوبس . أُرِيدَ بشكلٍ من الأشكال جعلُه يبدأ من جديد على مقربة من نظرية الدولة ، كما لو أن هذه الأخيرة كانت تقوم حصراً على التجربة ، وتجعل الإسنادَ إلى علم الهندسة وعملَ الفيزياء غير مجديين ووهميّين . وقد ظن القائلون بذلك أن في وسعهم الاستناد في هذا المجال إلى بعض إعلانات الكاتب نفسه ، الذي يتحدث عن « الهوّة » التي تنفصل فيها نظرتان إلى الإنسان : تلك التي تعتبره جسماً طبيعياً وتلك التي تنظر إليه كمواطن (مقدمة **De Homine**) .

إن الصفحات التالية سوف تحاول ، على العكس ، أن تأخذ على محمل الجد هذه الوحدة المؤكدة . أولاً لأن هوبس يشدد بصراحة على التواصل بين كل من الرياضيات والفيزياء والسياسة . فهو يقول في الفصل السادس من **De Corpore** إن موضوعات العلوم الاخلاقية هي حركات النفوس ـ الشهوة ، والنفور والحب ، الخ . وأسبابها ونتائجها ؛ ويصعد من هناك في اتجاه ما يشرطها : « ينبغي دراسة هذه الأشياء بعد الفيزياء ، لأن سببها يكمن في الاحساس وفي الخيال ، اللذين تدور حولهما أبحاث الفيزياء ، والحال أنه « لا يمكن فهم الآثار الفيزيائية إلا إذا جرت معرفة الحركة الموجودة في الأقسام الأكثر دقة في الأجسام ؛ ولا يمكن فهم حركة الأقسام هذه إلا عندما نعرف كيف يتم إيصال الحركة ؛ ولا يمكن فهم هذا الايصال الا حين يكون جرى تفحص الحركة في ذاتها » ، وهذا التفحص بحد ذاته يفترض علم توجيه الحركات البسيطة ، أي علم الهندسة . ينبغي إذاً ، من أجل معرفة نتائج الشهوة والخوف والغيرة ، العودة تدريجياً إلى الفرضيات الأولى

للرياضيات . وصلابة سلسلة المعارف تتأكد إذاً بوضوح : « من ينكبّون على الفلسفة الطبيعية من دون تأسيس أبحاثهم على علم الهندسة يقومون بجهود غير مجدية ؛ ومن يتحدثون أو يكتبون عن هذه المواد من دون أن يكونوا مطلعين على علم الهندسة يستغلون صبر قرائهم والمستمعين إليهم » . صحيح أنه بخصوص الانتقال من علم الشهوات وحركة النفوس إلى السياسة ، يقوم هوبس بالتمييز بين نَسَق الأسباب (الذي يبقى واحداً) وطريقة الاكتشاف (حيث تكون طريقان ممكنتين) : إذا كانت السياسة ترتبط بالفلسفة الاخلاقية ، تتمفصل عليها (adhaeret) ، فذلك يتم بصورة خاصة تجيز عرضاً منفصلاً ؛ « لأن أسباب حركات النفوس لا تُعرف فقط بواسطة الاستدلال بل كذلك بواسطة تجربة كل واحد يراقب حركاته الخاصة به » . هنالك إذاً طريقان لإثبات الحقائق المتعلقة بالمجتمع المدني : يمكن استنتاجها من المبادىء الأولى ، عبوراً بمعرفة الشهوات (هكذا ينعكس تَوَاصُل الأسباب في تواصُل الاكتشاف) ؛ ويمكن إثباتها أيضاً عبر الصعود بصورة تحليلية انطلاقاً من الاحاسيس ، والاستناد إلى التجربة (وفي هذه الحالة لا يتطلب تَواصُل الاسباب في تواصل الاكتشاف) . لكن القول إن بالإمكان ، في معرفة مبدأ أو عرضه ، غض النظر عن أسبابه البعيدة ، لا يعني إعلان انقطاع بين هذا السبب وبينه ؛ لا سيما أنه علينا ملاحظة أن هوبس بالذات لا يختار الطريق الثانية (لا يلغي أبداً الاسناد إلى الفلسفة الطبيعية ، إذا كان يختصره أحياناً) . هكذا تظهر طريق الاختبار كوسيلة إثبات أكثر مما كطريقة استبدال . يحيل حضورها في الواقع إلى مشكلةٍ تشكل ، أبعد من هوبس ، مَعْبَراً اضطرارياً لكل الفلسفة المهتمة بالطريقة في القرن

السابع عشر : هل يجب انتظار أن يكون جرى البرهان على كل شيء من أجل الوصول إلى الخلاصات الأخيرة ؟ أو أنه لا ينبغي تصوّر منظومةٍ ما كسلسلة واحدة من الافتراضات[4] ؟

وثمة سبب آخر لأخذ تواصُل اقسام الفلسفة على محمل الجد ، وهو أن الشيء الأكثر تمييزاً لفكر هوبس إنما يكمن في المشكلة الصعبة لتمفصل تلك الأقسام ، وأنه يكشف في الوقت ذاته مشكلة أساسية بالنسبة لكل العصر الكلاسيكي : مسألة معرفة كيف يمكن الطبيعة أن تنشيء الاصطناع l'artifice . والتلميح إلى « الهوة » إنما يحيل إلى صعوبة هذه المسألة بالتحديد . فثمة مشكلة حقاً في ذلك ، لكنها ليست مشكلة تشبيك علم بعلم آخر ؛ إنها مشكلة الموضوع النظري الذي يتصور هوبس فيه الفرق الذي يحدد فلسفته الخاصة بصفتها هذه[5] .

---

(4) قد نجد حالات مشابهة لدى ديكارت ، في الرسائل حول الاخلاق ؛ ولدى سبينوزا في مأخوذات Lemmes الكتاب الثاني من مؤلَّف علم الأخلاق .

(5) يمكن أن نورد كمثل على التفسير يفاقم الفصل بين الفلسفة الطبيعية والسياسة ، مترجم **De Homine** ، ب .م .مورين ، الذي يرى في الاشارة الى الهوة البرهان على أنه ليس ثمة « منظومة » خاصة بهوبس ؛ وهذا هو أيضاً الموقف الذي يدافع عنه ليو شتراوس (فلسفة هوبس السياسية) ، الذي يرى أن جدّة نظرية هوبس حول الدولة **Cité** تقوم على تغيير في التصور الاخلاقي للإنسان لا على اكتشاف أوقليدس ومعرفة العالَم الفيزيائي ، - مع أن هذين الأخيرين يلعبان في ما بعد دوراً لأجل تعديل التحفيزات الأولى وإخفائها . سوف نقع على العكس على قراءة تدافع جذرياً عن منظوميّة فكر هوبس في كتاب أولريخ وايب **Das Philosophische System Von Thomas Hobbes** ، لكن وايب لا يصل إلى ذلك إلاّ لقاء ثمن (إعادة كتابة المجموع انطلاقاً من علم الإناسة) يبدو لنا غير مقبول ، مع انه لا يعينّ بذلك المكانَ الدقيق لما ينبغي التفكير فيه .

لذا لن نتشبث هنا بتلخيص كل أقسام نظريته : سوف نشدد بالأحرى على الميول التي تعطيها معناها . لقد باتت هنـاك أعمال كثيرة بخصوص العهد الاجتماعي ، والسلطة المطلقة للسيد الأعلى أو الطريقة التحليلية ـ التركيبية . وسوف ندرس هنا ما يلي : الجهد لإقفال منظومة العقل ، أي المحاجة اللاهوتية ؛ الوضع الذي يعترف هوبس لنفسه به في التاريخ وأزمةِ الفكر الفلسفي ؛ الطريقة التي يفعِّل بها هذه المفاهيم الاساسية التي يَعِد بواسطتها بأن « يقول للناس الحقيقة بصدد الطبيعة البشرية » .

الحدود والفواصل : أرسطو ، باكون ، ديكارت

سوف نرى بعد قليل أن هوبس يقلب رأساً على عقب الطريقة التقليدية لتصور الكلام الالهي ، ويمكن ملاحظة أن هـذا القلب العنيف هو المقابل لآخر يتناول القانون والدولة ؛ لكن ثمة قلبٌ عنيف ثالث يشدد عليه هوبس دائماً في مقدماته وسيره الذاتية . قلبٌ عنيف هو ذلك الخاص بعصره ، وذلك الخاص بحياته في الوقت ذاته ، والذي يرمز إليه لقاؤه مع مبحث أوقليدس : تكوين شكل جديد من العقلانية العلمية ، وانطلاقاً من ذلك تكوين مسار فلسفي جديد . إذا كان الجديـد يتغذى من القـديم ، وإذا كان العمل الألفي لعالِم الرياضيات الإغريقي هو الذي يدخِل في حقلٍ آخر للمعرفة ، فذلك لأن هذا الأخير لا ينشأ كيفما اتفق : إنه يتكوّن عن طريق مد الاستدلال الهندسي ، في الواقع أو برنامجياً ، ليشمل كل فروع العلم . في الواقع : لأن الثورة الحديثة في علم الفلك والفيزياء بينت أن مجمل العالَم ، الفوقمري والتحقمري ، كانت تحكمه القوانين ذاتها ، وكان مكتوباً بلغة رياضية ؛ وبرنامجياً : لأنه تولد الرغبة عندئذٍ في مد فضائل هذه القوانين

(والمثال الميكانيكي الذي يشكل امتداداً لها) إلى معرفة الحياة ، وإلى علم النفس أو السياسة (لِمَ لا ؟) .

إن العالَمَ الذي يبدأ عندئذٍ هو إذاً عالَم متأزم : لأنه يرى نفسه بنفسه مصارعاً لأجل شكلٍ جديد من الفكر بمواجهة فكر آخر لا يكف عن الموت ؛ مكافحاً التقليد ، لكن متبنياً ضده تقليداً آخر ، على الأقل بالقدر نفسه الذي يتبنى به قوة التجديد ؛ ذامّاً الرأي المسبق والسلطان ، لكن مشيِّداً منظومات مجدِّدةً يعارض بعضها البعض الآخر وسوف تؤدي أحياناً مهمةَ عائقٍ بدورها . هذه الأزمة الفلسفية للعالم الذي يعيش فيه هوبس ، يشعر بها في وجوده الخاص به ، حين ينتقل من أفقه السكولاستيكي والأَنَسي إلى الصرامة المكتشَفة الخاصة بفرضيات الأجسام الطبيعية وعلم هذه الأجسام . وهو يصطف مذاك بلا جدال في معسكر « الفلاسفة الجدد » للعصر الكلاسيكي ، أنصار الفيزياء الجديدة ، أولئك الذين يريدون ، كلٌّ على طريقته ، أن يستخلصوا بالنسبة لمجمل الفكر نتائج هذا التغيير الجذري . وإذا كان يجب نبذ تطاولات الدين ، فذلك لن يكون إلا بإزالة المُحالات الفلسفية التي جعلتها ممكنة . وإذا كان ينبغي تحاشي الحرب الأهلية ، فلن يصبح ذلك ممكناً إلا بالنسبة لفلسفة حقيقية للمجتمع المدني ، أي تلك التي ستكرر لحسابها الخاص بادرة غاليليه وهارفي .

إن تحديد موضع منظومة فلسفية في حقل أزمة إنما يعني تعيين موقفها حيال خصومها ؛ وحيال الجيران أيضاً الذين يهاجمون الخصم ذاته بطريقة أخرى . والوسيلة الآمَن لتحديد موضع هوبس في رهانات حداثته الفلسفية وخياراتها ، هي قراءة ما يقوله لنا عن الخصم المشترك (أو على الأقل المدَّعى أنه كذلك) لفلاسفة العصر

الكلاسيكي ؛ وهو أيضاً قراءة ما يقوله لعدو عدوِّه ، لذلك الذي عمد مثله ، لكن من وجهة نظر أخرى ، إلى تأسيس مجمل المعرفة من جديد وبصورة جذرية . والمقصود هو هوبس قارئاً أرسطو ، وقارئاً ديكارت . وسوف نضيف إليهما اسماً ثالثاً لا يبدي رأيه فيه ، في حين أن دراسة سريعة للآراء تجد فيه طوعاً سابقه : إنه رئيس القضاة باكون .

أرسطو

يمتلىء اللوياثان بانتقادات ضد أرسطو ، مفصَّلة أحياناً ، وفي أغلب الأحيان موردة بصورة بسريعة ، كما لو أن الأمر لا يتعلق بدحض فلسفة بقدر ما يتعلق بدحض تقليد ، أو الجامعة التي تنتسب إليه ، أو الكنيسة التي ضمّته إلى تعليمها . وباختصار ، لا يشتغل اسم أرسطو في الغالب كاسم مؤلف ، بل كاسم مؤسسة . وحتى الآن ، ليس هوبس فريداً في نوعه ، فكل العصر الكلاسيكي يضج في الواقع بهذا الهجوم المتكرر ، التلميحي غالباً ، وشبه الإعلاني ، ضد أرسطو ومذهبه والمدافعين عنه . . وكل ذلك يتعلق بنوع من الشعارية الفلسفية : بما يخص من يريد الاصطفاف في معسكر الفيزياء الجديدة ، أو الفلسفة الجديدة ، تأتي الحجج السلبية بكثرة قبل الحجج الأخرى ، ويتولد لدينا انطباع أحياناً بالعثور على الصيغ ذاتها ، والاستنكارات ذاتها ، حين ننتقل من كاتب إلى كاتب آخر . وهذه الانتقادات تمزج من جهة أخرى ، حين تكون موضّحةً ، حججاً حديثة وأخرى منقولة بواسطة تراث مؤكّد ؛ وهي نادراً ما تحاول إعادة تكوين الفكر الحقيقي لمؤلف الميتافيزياء : يجري تلقّي هذه الأخيرة بالأحرى عبر ما صنع بها مترجموه وشارحوه ، كما لو كان الأمر يتعلق بطرد الأرسطاليسيين

أكثر مما بالنقاش مع أرسطو . وثمة واقع مدهش يمكن أن يشهد على ذلك : في حين كان الدحض المتواصل (كتاب مكرّس لنقد كتاب آخر حجةً بعد حجة) نوعاً مقدَّراً ما فيه الكفاية في القرن السابع عشر[6] ، لا يبدو أن أولئك الذين يعتبرون أنفسهم خصومه إهتموا بأن يدحضوا أعمال الستاجيري* ، في نصوصه بالذات . ويستمر من جهة أخرى استرجاع أقسام واسعة من مؤلفاته[7] ، وحين يجري دحض « المدرسة » من الملفت للنظر أن الأولوية تُعطى إما للعقل أو للتجربة ، تبعاً للميول الخاصة بالنقاد[8] ، كما لو أنهم لم يكونوا يتوصلون إلى الاتفاق على نموذج الخطأ الذي ينبغي أن يأخذوه عليه .

---

(6) ينتقد هوبس كتاب توماس وايت De Mundo ؛ وكان ديكارت صمّم على تقديم فلسفته انطلاقاً من وسيط* أوستاش دوسان پول (« بدأت أكتب مختصراً له ، سوف أضع فيه كل المبحث بالترتيب ، كي أدفعه الى الطبع مع مختصر لفلسفة المدرسة** ، كمؤلَّف ف . اوستاش ، سوف أضيف اليه ملاحظاتي في نهاية كل مسألة » ـ رسالة الى ميرسين ، كانون الأول 1640) ؛ ويدحض لايبنيز هكذا ديكارت وسبينوزا . أما المجموع المؤلف من التأملات ـ الاعتراضات ـ الاجوبة ، فهو يضاعف بصورةٍ ما هذه البنية .

(*) كتاب متوسط الحجم ، manuel (م) .

(**) أي المدرسة المشّائية التي أسسها ارسطو (م) .

(*) لقب يطلق على أرسطو بسبب ولادته في ستاجير ، وهي مدينة مقدونية ، على سواحل بحر إيجه (المعرب) .

(7) هكذا في فن المسرحة dramaturgie ، سيطرة قاعدة الوحدات الثلاث التي يجري استخراجها من كتاب علم الشعر (لأرسطو) ، أو يُزعم استخراجها منه .

(8) انظر على سبيل المثال النقاش بين بويل وسبينوزا (بواسطة رسائل أولدنبورغ) بصدد الكيمياء : كلاهما معادٍ لمفهوم الشكل الجوهري ، لكن بويل يتصور البرهان على زيفه بطريقة اختبارية ، بينما يقول سبينوزا بحزم إن الاستدلال كاف .

لا يمكن الاكتفاء إذاً بمجرد ملاحظة الموقف « المناهض للأرسطاليسية » لدى هوبس أو أي مؤلف آخر في القرن السابع عشر . فإذا أردنا أن نُدخِل جدياً هذه الحجة في تاريخ الفلسفة ، ينبغي إدراك إذا كان لها مضمون واضح وفي أي سجل يجب إدخالها : هل يتعلق الأمر فقط بتلميحٍ وظيفي (يتيح الاصطفاف بتكاليف نظرية قليلة بجانب أولئك الذين يصارعون ضد السلطان والرأي المسبق) ؟ هل تستهدف قسماً محدداً من المنظومة ؟ هل تقحم المجموع ولأي استعمال ؟

ثمة في الواقع ثلاثة استعمالات على الأقل متمايزة نسبياً للمحاجة المناهضة للأرسطاليسية :

- استعمال أَنَسي يقوم على معارضة خشونة التقنية الفلسفية وتعقيدها غير المجدي ببساطة علم الأدب ، وغِنى التراث البياني . وإذا تخطينا الحدود قليلاً (وانتقلنا من المعلم إلى التابعين) ، نضع عُجمات Barbarismes الفلسفة الكلامية La scolastique بوجه ميراث الثقافة الكلاسيكية الحقيقي[9] . وباختصار شيشرون في وجه أرسطو .

- استعمال علمي ، يشهِّر بالفيزياء البائدة لـ « القوى الخفية » باسم الفيزياء الجديدة المُرَيَّضة mathématisée ؛ وهذه الحجة تأخذ

---

(9) بيّن ايتيان جيلسون قوة هذا الاستعمال في كل التيارات التي قاومت الفلسفة الكلامية في العصر الوسيط . أنظر بوجه خاص حول موقف بترارك ، الفلسفة في العصر الوسيط ، بايو ، الفصل العاشر ، الفقرة الأولى : إن محبة شيشرون ، والقديس اغسطينس ، « القديس الذي لم يخن شيشرون يوماً » ، تتيح إدارة الظهر لثقافة القرن الثالث عشر الديالكتيكية ؛ إن علم البيان هو الذي يفتح الباب أمام الحكمة الحقيقية .

قوتها في العصر الكلاسيكي من واقع أن علم الفلك المركَزْرضي(*) géocentriste إنما جرى ربطه تاريخياً بالمنظومة الأرسطاليسية . وبصورة أكثر عمومية ، جرى الحط من قدر « الفلسفة الثانية » الخاصة بأرسطو (علم الطبيعة) ، عبر الاعلان أنها تمتلىء بكائنات وهمية تحول بالفعل دون معرفة الواقع . إذاً : كوبرنيك أو غاليليه في وجه أرسطو .

ـ وأخيراً استعمال مسيحي ، يعارض تشويه الإنجيل تحت تأثير الفيلسوف الوثني ببساطته اللافلسفية ؛ وغالباً ما يستعيد هذا الفضح نبرات النعمة في وجه ادعاء الطبيعة ، وطهارة القلب في وجه علم فقهاء الكنيسة . وفي هذه المرة ، إنه الإنجيل في وجه أرسطو[10] .

أما بخصوص نقد الميتافيزياء الارسطاليسية ، أي الفلسفة الأولى ، يمكن تطعيم كل من هذه الاستعمالات الثلاثة به ، وهو يتلقى منها في كل مرة نغميات مختلفة : يمكن الاعلان انه مرتبط بتمحكات منطقية عبثية وغرّارة (من صادف يوماً الانسان بشكل عام ؟) ، واتهامه بأنه أسس فلسفة ثانية تحول دون معرفة الطبيعة حقاً (الأشكال الجوهرية) أو بأنه يقود إلى إنكار خلود النفس أو الخلق (بواسطة نظرياته حول العقل الفاعل intellect agent وخلود العالم) .

(*) أي الذي يعتبر الأرض مركز الكون (م) .

(10) هكذا يمتدح بايل لاهوتياً بروتستانتياً قائلاً عنه : « لما كان عدواً لرهافات المدرسة ، لم يكن يريد أن يعرف إلا من الكتاب المقدس » (القاموس التاريخي والنقدي ، مادة « ألتينغ Alting ») .

سوف نلاحظ أن صورة أفلاطون يمكنها أن تلعب ، في كل من هذه الاستعمالات الثلاثة لمناهضة الارسطاليسية ، دور شعار مضاد : لأنه يجسد نموذجاً من الفلسفة أقل انغلاقاً على التأثيرات الأدبية ، وبسبب نزعته الهندسية أيضاً ، وأخيراً لأنه كانت هنالك دائماً « أفلاطونيات مسيحية » لم تستطع التوماوية(*) أن تدفع بها إلى زوايا النسيان .

ويمكن أن نلاحظ أيضاً أنه ليس بديهياً أن تكون هذه الاستعمالات الثلاثة تتوافق مباشرة بعضها مع بعض . فالثالث بوجه خاص يمكن أن يفيد في مساجلة ضد علم الطبيعة (هل يخدم الخلاص ؟) وأن يدخل في نزاع مع الثاني[11] ؛ لكن يمكن التوفيق في ما بينها أيضاً إذا جرى الاهتمام بالفصل بين الحقول التي تتعلق بالطبيعة وتلك التي تتعلق بالخلاص (وسوف يؤخذ عندئذٍ على الارسطاليسيين كونهم خلطوا بينها من دون وجه حق) .

ما موقع هوبس عندئذٍ من كل ذلك ؟ أي مكان يحتله في هذه اللوحة وهل يمكن إعطاء بعض الموضوعات التي يفصّلها ، مكانةً خارج اللوحة ؟

إذا اقتصرنا على اللوياثان ، يبدو أن كل قواعد الشعارية التي

(*) نسبة إلى القديس توما الأكويني (م) .

(11) حين يريد لاموت لو ڤاير تبيان عدم تناسب التشككية مع الإيمان المسيحي (لا تهم هنا درجة صدقه ، أو قِوام عَرْضِه) ، يهاجم الارسطاليسيين : « يمكن أن نقول إنه من بين جميع الدوغمائيين الذين ذكرنا أسماءهم أو الذين وُجدوا في يومٍ ما ، لم يكن هنالك من شنوا هجمات على معتقدنا (= الايمان المسيحي) أقسى من تلك التي شنها هؤلاء الأخيرون ، لأنه لم يكن هنالك من أحد استند إلى هذه الدرجة الى قوة مماحكتهم الانسانية الصرفة (حوار حول الالوهة) .

جرى رسم خطوطها العريضة قبل قليل تنطبق عليه :

ـ نجد لديه هجمات ضد الغموض السكولاستيكي ، « الفلسفة غير المجدية » التي « انتشرت في الجامعة ومن هنالك في الكنيسة ، انطلاقاً من أرسطو ، من جهة ، ومن جهة أخرى من عمى الإدراك » ؛ وحين يوضح مضمونها : « من أجل تفسير رطانة كهذه ثمة حاجة إلى انتباه يتجاوز بعض الشيء ما هو عادي » (الفصل 46 ، ص 683) .

ـ وهو ينتقد فيه الفيزياء الأرسطاليسية ، المتهمة بإحلال كلمات فارغة محل التفسير السببي[12] . وإذا كان يشار إلى أفلاطون على أساس أنه « أفضل فيلسوف » ، فذلك لأنه حظّر بالضبط على من ليس يتقن الرياضيات أن يدخل إلى مدرسته .

ـ أخيراً يأخذ الفصلان 12 و44 على الكنيسة الكاثوليكية كونها أفسدت الدين المسيحي عبر مزجه بالارسطاليسية : « لقد أدخل السكولاستيكيون إلى الدين فلسفة أرسطو ومذهبه ، وقد نتجت من ذلك تناقضات وسخافات كثيرة منافية للعقل بحيث اكتسب أعضاء الاكليروس الصيت المزدوج كجاهلين وسيِّئي النوايا ومالت الشعوب إلى رفض سلطتهم » (الفصل 12 ، ص 119) . كما أنه يجب أن نحصي بين الاسباب التي تطفىء لأجلها الظلماتُ الروحية نورَ الكتب المقدسة ذلك الخطأ الذي يقوم على مزج « الكتاب المقدس ببقايا عديدة من دين الاغريق ، وكثير من عناصر فلسفتهم

---

(12) « بخصوص الفيزياء ، وهي معرفة الاسباب التابعة والثانوية للاحداث الطبيعية ، لا يُبرِزون أياً من تلك الاسباب ، بل فقط كلمات فارغة » (الفصل 46 ، ص 687) .

اللاّمُجْدية والخاطئة ، لا سيما فلسفة أرسطو » (الفصل 44 ، ص 627) .

من الواضح إذاً أن هوبس نجح ، حتى في عمل مخصص مبدئياً للنظرية السياسية ، في أن يأخذ على عاتقه من جديد كل العادات الرائجة لمناهضة الأرسطَطاليسية : المنطقية ـ البيانية ؛ والفيزيائية والدينية ؛ وهو ينظمها مشدداً في كل مرة تقريباً على الرابط مذهب ـ كنيسة ـ جامعة . وهو غالباً ما يقود هذه السلسلة وصولاً إلى مسألة السلطان ـ لا سلطان المعلم أو سلطان الرأي المسبق فقط (كما قد يُتوقع في مسألة من هذا النوع ، وكما نجد بالفعل بريشة العديد من الكتّاب الآخرين ـ بل سلطان الأمير ، أو ربما السلطان الذي يتنازعه رجال الدين والأمير[13] .

لكننا نجد في اللوياثان في الوقت ذاته ، نموذجاً آخر من النقد ، أكثر فرادة ، وعلى الأقل على الدرجة ذاتها من الإلحاح : إنه نقد أخطاء كتاب السياسة الذي وضعه أرسطو . وربما أمكن القول إن هذه الأخطاء تتلخص بأنه لم يعرف التمييز بين حالة الطبيعة وحالة الاجتماع . وانعدام التمييز هذا هو الذي يشكل ، على سبيل المثال ، مصدر الخطأ بصدد اللامساواة : لقد اعتقد أرسطو أن الناس غير متساوين من حيث الطبيعة ، وأن بعضهم معدون للقيادة والبعض الآخر للخدمة ، لأنه عمّم ، من دون وجه حق ، بأن

(13) « ربما سيقول البعض : لأية غاية تتدخل هكذا رهافات في كتاب كهذا ؟ . . . إنها تتدخل للغاية المتمثلة في أن الناس لم يعودوا يتركون أنفسهم ينخدعون على يد الذين يريدون استخدام نظريتهم حول الجواهر المنفصلة ، المبنية على فلسفة أرسطو الباطلة لإبعادهم ، عبر الخوف من الكلمات الفارغة ، عن طاعة قوانين بلادهم » (ص 685) .

انطلق من اللامساواة الاجتماعية الفعلية إلى لامساواة أساسية مزعومة : « إن مسألة معرفة من تعلو قيمته على قيمة الجميع غير واردة في حالة الطبيعة (. . .) إن القوانين المدنية هي التي أدخلت اللامساواة الراهنة » . لا يجب أن نعتبر ما ينبثق من رضى الناس مبدأ طبيعياً ، مكتوباً في الكائن بصورةٍ ما . إن محاجة هوبس مثيرة هنا للاهتمام بوجه خاص حين يشدد على أن « حالة الطبيعة » ليست هي الطبيعة على وجه الحصر . وفي الواقع هو لا ينكر إمكانية أن يكون هنالك فرق طبيعي بين العقول (يكتفي بالاشارة إلى أن من يقولون ذلك يصطفّون دائماً في الجهة الجيدة : من يميِّز بين النخبة والجمهور يضع نفسه ضمن النخبة) ، لكنه يؤكد أنه حتى لو كان ذلك الفرق موجوداً ، فهو تافه هنا : « لأن قليلين جداً من الناس هم حمقى لدرجة عدم تفضيل حكم نفسهم بنفسهم على أن يحكمهم الغير ، وحين يدخل من يعتبرون أنفسهم حكماء في مواجهة عنيفة مع من يحترسون من حكمتهم الخاصة بهم ، لا يحرزون النصر لا دائماً ولا في الغالب ، بل على العكس لا ينتصرون أبداً » (الفصل 15 ، ص 154) . ولا يستتبع ذلك أن يكون الفرق الحقيقي لجهة القوة البدنية : الاستدلال (كما سبق أن رأينا قبل فصلين) هو ذاته المستخدم بصدد الحكمة : « في الواقع ، وبخصوص القوة البدنية ، يملك أضعف الناس من القوة ما يكفي لقتل أقوى الرجال ، إما بواسطة مكيدة خفية ، أو بالتحالف مع آخرين يتعرضون للخطر ذاته الذي يتعرضون له » (الفصل 13 ، ص 121) . بمعنى آخر ، ليست الفروقات الطبيعية ، في العقل كما في الجسد ، فروقات بخصوص حالة الطبيعة ؛ فالناس لن يقبلوا يوماً بعقد السلم إلا على قدم المساواة (وتظهر هكذا المساواة في العهد كالنتيجة المباشرة والوسيلة الوحيدة لامتصاص المساواة

أمام الموت ، التي تمنع الفروق التجريبية من بلوغ حالة التفاوتات ذات القيمة) . ونحن نفهم عندئذٍ ما يعني بالنسبة لهوبس ما يؤخذ على أرسطو من كونه لم يأخذ بالحسبان حالة الطبيعة ؛ ولا يعني ذلك أنه أهمل الطبيعة (فهكذا تصوُّر يصبح غريباً ومتناقضاً ، لأننا إزاء مفهوم أساسي في الأرسطاليسية) ؛ ذلك أنه آمن بالشفافية الفورية بين الطبيعة والوضع القانوني الذي يُفكَّر فيه بالإنسان وحالته قبل السلام . وبالرغم من التباينات العديدة بين ما يضعه الفيلسوفان ضمن مفهوم الطبيعة ، ربما أمكن القبول بهذا المفهوم في الحالة القصوى ، على سبيل الاستعارة ، طالما لا يتعلق بالانسان ، لكن ثمة حداً هناك يمر داخل المفهوم بالذات ، ذلك أن هنالك طبيعةً وطبيعةً . وبالطبع يعزز هذا الحد ما يفصل بين الإنساني واللاإنساني .

إن التمييز ذاته بين الطبيعي والاجتماعي هو الذي يقود أرسطو إلى جهل الطبيعة الحقيقية للخير والشر : إنه يحددهما بـ « شهوة الناس ، وهو موقف مقبول تماماً طالما نظرنا إليهم بوصفهم محكومين كلٌّ بواسطة قانونه الخاص به » (الفصل 46 ، ص 689) ، أي أن قاعدة حالة الطبيعة ، هنا ، هي المطبَّقة بشكل تعسفي على المجتمع المدني . وبصورة تماثلية ، إن عجز الاغريق عن التجرد من مجتمعاتهم المدنية الخاصة بهم هو الذي جعلهم يظنون أن منظومتهم هم للحكم هي القاعدة بالنسبة لكل الحكومات الممكنة (الفصل 21) : اعتبروا أن ما يميز مجتمعاتهم هو الطبيعة . والخطآن يقودان إلى الخطر ذاته : إن إدراج مصدر الخير والشر في الفرد لوحده ، واعتبار الدول « المعادية للطغيان » كما لو كانت الدول الوحيدة المبنية بناء جيداً ، يعني في المرتين الحط من سلطان السيد الأعلى السياسي

والأخلاقي ، وبالتالي تعريض أمن كل واحد للخطر .

أخيراً ، لقد اعتقد أرسطو أن في وسعه أن يضع الناس وبعض الحيوانات في مرتبة « الحيوانات السياسية » ، معاً ، بحجة أن النحل والنمل يعيشان أيضاً في دولة مدينية . أما هوبس فرفض هذه المماهاة ، لأسباب سوف نحللها في ما بعد ، لكنها تحيل في الواقع إلى مصدر تفاضلي واحد ، وحاسم : تنتمي الحيوانات كلياً إلى نسق الطبيعة ، ولا تمتلك الكلام الذي ربما كان ألزمها بتشكيل نسق على حدة ، ومنحها وسائل القيام بذلك . إن هذا التواصل المفترض بين الإنسان والحيوان إنما يرفضه اللوياثان إذاً ، في الحقيقة ، لأنه لا يأخذ بالاعتبار الكَسْرَ الذي تُدخِله في النسَق الطبيعي الدولةُ المدينيةُ Cité البشرية أوْ بالأحرى ما يجعلها ممكنة ، ويجعل الحياة مستحيلة من دونها .

إن منطق المآخذ الموجهة إلى كتاب السياسة يُستنتج إذاً من تفاصيل المحاجة : يفترض عودة لا تنقطع إلى هذا الموضوع المليء بالألغاز المتمثل بالطبيعة البشرية ، وإلى خط الانفلاق هذا الذي يفصلها عن باقي الطبيعة ، فيما يقسمها هي ذاتها بواسطة الانشقاق الأصلي بالذات . أما الانتقادات الأخرى الموجهة ضد المدرسة فيمكن اختصارها أيضاً ، بصورة غير مباشرة ، بإعداد هكذا حدٍّ فاصل ونتائجه . هذا وإن رسم هذه الحدود إنما يجري استئنافه بصورة متعددة ، ليس لمحو تضاريسها ، بل بالعكس لإبراز صعوبتها التي لا مجال لتذليلها . وإذا كان صحيحاً أن سياسة الفلاسفة الكلاسيكيين الكبار هي ميتافيزياؤهم ، فإن تكاثر الهجمات ، الصريحة أو الضمنية ، ضد أرسطو ليس غير طريقة أخرى لدى هوبس لتطويق مركز فلسفته الخاص وتحديده ، وهذا

المركز هو التأمل بصدد إنسانية الإنسان .

بيد أن هوبس لم يستعمل هذه اللغة دائماً . ففي مقدمة ترجمته لتوسيديد ، عام 1628 ، كان لا يزال يعتبر أرسطو ، وليس أفلاطون ، كالمثال الذي يجب احتذاؤه في الفلسفة . ويبدو أن اكتشاف المثال الاوقليدي والتأمل فيه أفضيا إلى هذا التحول ، بسبب إعادة التنظيم التي تسببا بها في تصوره للعلم وللانسان . بيد أن ثمة حقلاً يرى أوبري أن هوبس احتفظ فيه بإعجابه بأرسطو حتى نهاية حياته : إنه علم البيان . لا بل إنه ترجم المؤلّف ، وكتب علاوة على ذلك مختصرات له . يبقى أن نتساءل حول مبرر هذا الاستثناء .

يحتوي علم البيان ، الذي ألّفه أرسطو ، على نظريةٍ بصدد الأهواء ، وذلك في الكتاب الثاني ، وقد تأثر هوبس بوضوح بهذه النظرية ، وهو الأمر الذي بيّنه ليفي شتراوس تماماً . فوصف الأهواء البشرية الذي نجده في القسم الأول من اللوياثان وفي كتاب **De Homine** يستعيد في نقاط عديدة السمات والتمييزات والتحديدات التي نقع عليها فيهما . وهكذا تُبرز التحليلات بصدد الغضب والخجل والشفقة وجوه شبه واضحة بين مؤلّف وآخر . وبالتالي فقد استمر هوبس ، على الأرجح ، على امتداد حياته ، يستعير المواد الاساسية لعلم الإناسة لديه من كاتب كان يرفض من جهة ثانية نظرياته الأخرى . ربما يستند إذاً ، في هذه النقطة الوحيدة ، إلى التراث الذي كان التوجه العام لجهوده يقوم على مكافحته .

بيد أنه ليس نافلاً أن نقارن النصوص لنرى في أي اتجاه يجري توجيه الحجج : إن تماثلاً في المضمون لا يستتبع تماهياً في التوجه .

فحين يُعَدِّد أرسطو ، على سبيل المثال ، الأعمال المحمودة ، يشير إلى أن « الأفعال التي جزاؤها الشرف هي أفعال جميلة » لا سيما النصر أو المروآت ، وهو يوردها في إطار نظرية في l'épidictique (أي الأفكار المبتذلة في خطاب مديح) ، من بين أفعال أخرى عديدة ، من جهة أخرى ، كدلائل مقابلةٍ على الفضيلة والحرية ؛ إنه يحيل إذاً إلى ما يعتبره الرأيُ الشائعُ (ذلك الذي يهذب نفوس المستمعين إلى خطابٍ ما) جديراً بالاحترام (علم البيان ، الكتاب الأول ، ص 9) . ويورد هوبس ، من ناحيته ، النصر والمروءات كجديرة بالاحترام في لائحة من **علامات السلطة** : « تسمّى جديرةً بالاحترام العلامات التي يتعرف بها إنسان ما إلى السلطة أو إلى الزائد من السلطة التي يمتلكها شخص آخر إزاء خصمه »[14] ، سواء تعلق الأمر بالسلطة الجسدية ، أو الموهبة ، أو المعرفة ، أو القدرة على الاستحصال على المال . يتعلق الأمر إذاً بعلاقات السيطرة والمؤشرات التي نتعرف بواسطتها إلى الاسباب في كونٍ فرداني ، وتنافسي ، حيث يقيس الإنسان قيمته الشخصية بالسلطة التي يمارسها على الأشياء . كذلك الأمر ، إذا استعاد هوبس ، في بعض الأحيان ، في تحليلاته المختلفة للأهواء ، تعابير أرسطو فهو لا يستعيدها دائماً كما هي ، بل هو يكمّلها أحياناً ، وأحياناً يناقضها . هكذا ، في حين يحدد أرسطو الغضب على أنه شهوة الانتقام التي يشعر بها المرء بعد أن يكون تعرض للمهانة ، يرفض هوبس هذه الصيغة معتبراً أنها مقيِّدة جداً لأنه يمكن ، في رأيه ، أن يغضب المرء بسبب أشياء عاجزة عن الامتهان ؛ إن سبب الغضب الحقيقي هو الرغبة في التغلب على عقبة تقاومنا ، أكانت بشرية أو لا حياة فيها .

(14) في الطبيعة البشرية ، الفصل الثامن ، الفقرة الخامسة .

وبصورة أعمّ ، يصف علم البيان الأهواء ، معدداً خصـائصها ، والأشخاص الذين تتوجه إليهم ، والموضوعات التي تتولد بشأنها ؛ إن الفاعل الذي تنمو لديه هو حيادي بصورةٍ ما ، أو محيَّد . على العكس ، يضع تحليل هوبس الفاعل بمواجهة عالم عليه أن يتغلب عليه ، وحيث يظهـر الناس الآخـرون كخصوم محتملين أكـثر مما كأشخاص نتوجه إليهم ، خصوم لعملهم الفعلي أهميةٌ أقل ، من جهة ثانية ، من تصورنا له أو مما يمكن أن نحفز من تصوُّرٍ له لدى الغير . إن منظومة الاهواء تتنسق إذاً حول الشهوة وحول الجهد من أجل ثبات المرء في كيانه ، والحصول على أكثر ، وتخطي الغير ، هذا الجهد الذي يعطي حياة الذات الفاعلة معناها . هكذا لا شيء أكثر تثقيفاً من مقارنة هذه الحياة نهائياً بسباقٍ حيث « لا يكون للمرء من هدف ومكافأةٍ غير أن يسبق منـافسيه » . هكـذا نتعلم معادلات المجد (« النظر نحو من هم في المؤخرة ») ، والتواضع (« النظر إلى السابقين ») ، والتعاسة (أن تكون منسبوقـاً على الـدوام) ، والغبطة (التجاوز الدائم لمن كان سابقاً) ، وصولاً إلى : « التخلي عن السباق يعني الموت »[15] .

إن ما يهم هوبس في علم البيان الارسطاليسي ، ليس بلا ريب معرفةً جاهزة للطبيعة البشرية بل بالأحرى وصفٌ للمواد التي يمكنه إعادة تنظيمها عبر تفسيرها : إذا كـان تمكن أرسطو من إدراكهـا ووصفها ، فذلك لأن الحياة البشرية تُعرف أيضاً عبر التجـربة ؛ وإذا كان هوبس يعتقد أن في وسعه أخذها من جديد على عاتقه وتوجيهها في منحى تصوره للحياة البشريـة ، فذلـك لأن معرفـة الأهواء تتيح جعل معطيات التجربة تُعرف كنتائج .

---

(15) في الطبيعة البشرية ، الفصل 9 ، الفقرة 21 .

فرانسيس باكون

إنه لمغزٍ أن نقرِّب مشروع هوبس من مشروع رئيس القضاة باكون : كان هذا الأخير كوّن هو أيضاً شعارية مناهضة للأرسطاليسية ، وذلك بقوةٍ تركت تأثيرها في معاصريه . لقد أراد بوجه خاص ، مثلما فعل بعده هوبس وديكارت ، أن يجدد ثقافة عصره عبر إسناد هذه الثقافة إلى العلم ؛ واتساعُ برنامجه وتوجُّهُهُ إنما يَبْرُزان بوضوح من عناوين مؤلفاته : **التأسيس الكبير** ، **الأورغانون الجديد** - يتعلق الأمر بإعطاء العقل « فناً يختلف كلياً عن المنطق الشائع[16] » المستخدم حتى ذلك الحين ، بهدف تأسيس تفسير للطبيعة جديد تماماً . أخيراً ، لقد كتب باكون أيضاً بشأن السياسة ، ونجد لديه حتى تعبير « الله الفاني » مطبقاً على السيِّد الأعلى .

كيف نفسر عندئذٍ تحفظ هوبس حياله ؟ يجب أن ننظر عن قرب أكثر إلى مضمون البرنامج العلومي الباكوني . إن تقديم كتاب الـ **Instauratio Magna** معبر كفايةً ؛ فالمؤلف يشير فيه إلى أنه وعى الصعوبات التي يخلقها العقل الإنساني لذاته وقرر معالجتها لأجل « تحسين هذه العلاقة التي يرسيها العلم بين العقل والأشياء » ؛ إن الصعوبات تأتي بوجه خاص من كون العقل يكتسب المعارف من دون ترتيب ، ويكدس هكذا مفاهيم مشوشة تَخْلص إلى حجز تطور المعرفة : « بحيث أن كل هذا العقل البشري الذي نستخدمه للبحث في الطبيعة سيىء التجميع ، وسيىء البناء ، ويبدو لا أكثر

---

(16) **Novum Organum** ، ترجمة ميشال ماليرب وجان ماري پوسّور ، منشورات P.U.F ، 1986 ، ص 77 . والاورغانون (آلة) هو الاسم المعطى للمنطق في التراث الأرسطاليسي .

من كتلة باذخة لا أساس لها (. . .) . لم يكن باقياً غير الحل المتمثل في استعادة القضية من جديد تماماً ، مع إعانات أفضل ، والعمل على ترميم العلوم والفنون وكل المعرفة الإنسانية بشكل عام ، عن طريق تخليصها من الأسس المطلوبة »[17] . ونحن نجد في هذه السطور ضرورة إصلاح جذري لكل المعرفة ، يقوم على ملاحظة أن مصدر الخطأ هو في البداية ؛ وهذا ما سوف يبرر الهجمات العنيفة ضد الفلسفة التقليدية . إن هذا الخطأ الأولي لا يكمن في معرفة خاصة محددة بقدر ما يكمن في **الطريقة** المستخدمة (يجب أن نُحِل محل الطريقة الرديئة المتمثلة في التكديس من دون ترتيبٍ الطريقةَ الجيدةَ التي تقدم إعانات لتنمية قوى العقل البشري) . إن المعرفة بحد ذاتها هي بناء سوف يتيح تجديد الطريقة فيه ضمان الاكتشافات القديمة في الوقت ذاته الذي يجري فيه الاندفاع نحو شواطىء جديدة .

هذه الاطروحات يمكن هوبس أن يوافق عليها جميعاً . إلا أنها سلبية في الجوهر : إنها تعني في الحقيقة أنه لم يعد في وسع العقل البشري أن يتابع طريقه كما في السابق ؛ ويتعلق الأمر بأخذ العلم بوجود أزمة في تطور العلوم وفي تصور العقلانية التي تشكّل قاعدة لها . لكن ما أن نحاول إعطاء هذا الرفض مضموناً إيجابياً حتى تظهر التباينات أمام أعيننا . فإذا كان كلا الرجلين يتمثّلان العلم كبناء ، ملحّيْن هكذا على وحدته ، فالبناء لدى باكون ليس منظومة : تحيل الوحدة إلى وحدة العقل البشري التي يتعلق الأمر بتحسينها عبر إعطائها أدوات أفضل . أما العقل البشري لدى

(17) المرجع ذاته ، ص 61 ـ 62 .

هوبس ، بوصفه علةً للعلوم ، فهو مكان فارغ : إن مبدأ تطور العلوم هو في داخلها ، في المثال الرياضي الذي يربط بعضها إلى البعض الآخر ، عبر السماح بتصوير مجمل الظاهرات كثمرة لسلسلة سببية واحدة . إن تفتح الطبيعة الباكونية لا يترك نفسه يتنسّق بعد في سهولة قراءة الهندسة[18] .

ونحن ندرك ذلك بصورة أفضل أيضاً عبر الرجوع إلى اللوحات التي يرسمها المؤلفان بخصوص تمفصل المعرفة . فالفصل الأول من الكتاب الثاني في المؤلَّف حول الكرامة وتزايد العلوم يؤسس قسمة العلم البشري على قسمة طاقات النفس : « يرتبط التاريخ بالذاكرة ، والشعر بالخيال ، والفلسفة بالعقل »[19] . والتاريخ ، أكان طبيعياً أو مدنياً ، يصف الأفراد ؛ ويتخذ الشعر أيضاً

---

(18) في رأيه أن الرياضيات ليست غير « زائدة » للفلسفة الطبيعية (De Dignitate ، 3 ، 6) ويصنف الاورغانون الجديد إساءة استخدامها كواحد من أسباب إفساد هذه الأخيرة : « حتى الآن ، لم تكنْ الفلسفة الطبيعية يوماً نظيفة ، بل كانت دائماً ملطخة وفاسدة : في مدرسة أرسطو ، بسبب المنطق ؛ وفي مدرسة أفلاطون ، بسبب اللاهوت الطبيعي ؛ وفي المدرسة الافلاطونية الثانية ، مدرسة بروكلوس والآخرين ، بسبب الرياضيات ، التي يجب أن تنهي الفلسفة الطبيعية لا أن تولدها وتخلقها » (الكتاب الأول ، القول المأثور 96 ، ترجمة ماليرب ـ پوسور ، ص 157) . ولقد بيّن فرانسس ييتس تماماً كيف يعارض باكون بصدد هذه النقطة على سبيل المثال جون دي ـ الميّال الى الكيمياء السحرية ومخاطبة الأرواح ، لكن أيضاً الى الرياضيات (إن مقدمته للترجمة الانكليزية لاوقليدس تجعل منها محرك تقدم العلوم) . ومن الواضح أن أحد أسباب حذر باكون يكمن بالضبط في إمكانية استخدامها في علم الأرقام السحري أو في « السحر الميكانيكي » (ف . ييتس ، مسرح العالم ، 1969 ، ص 5 وص 76 ـ 78) .

(19) De Dignitate ، ترجمة بوشون ، (أعمال ف . باكون الفلسفية الأخلاقية والسياسية ، باريس ، 1840) ص 54 ـ 55 .

كموضوع له الأفراد ، لكن لتقليدهم عبر المبالغة بما يوجد في الطبيعة ، وعبر جمع كائنات لا نراها فيها معاً أبداً . أما الفلسفة أخيراً فـ « تترك الأفراد كما لا تحتضن الانطباعات الأولى للأحاسيس ، بل فقط المفاهيم المقتطفة منها ، وتجد صعوبة في تركيبها وتقسيمها وفقاً لقانون الطبيعة وبداهة الأشياء بالذات . والحال أن هذا هو عمل العقل الخاص ووظيفته » . لماذا هذا ممكن ؟ لأن الأفراد يقرعون على الأحاسيس « التي تشبه باب الادراك » . إن صورها تنحفر في الذاكرة ، ثم تقطعها النفس الانسانية وتجترّها ؛ وهي تَعُدّها أخيراً ، وتقلّدها على سبيل اللعب ، أو تهضمها عبر تركيبها وقسمتها . أما اللاهوت فجزء من الفلسفة ، لكنه يستند إلى معلومات لا تأتي من الأحاسيس بل من وسطاء الوحي الالهي ومن النبوءات .

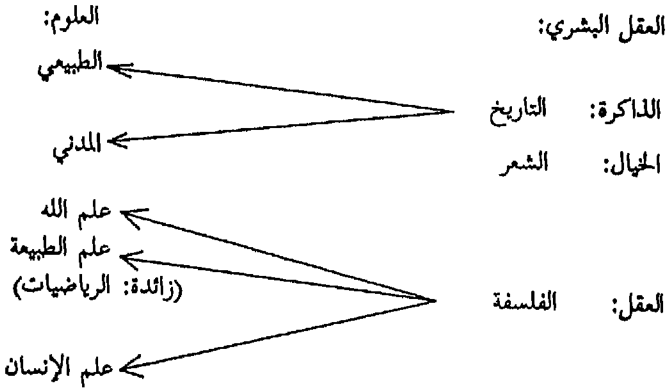
ونحن نلاحظ على الفور التباينات مع اللوحة التي يضعها هوبس في الفصل التاسع من اللوياثان :

ـ إن اللاهوت يضمحل لدى هوبس ؛ ولا يشكل التاريخ والشعر جزءاً من العلم ؛ وهذا التعبير الأخير يُماهي مع الفلسفة التي لا تعالج وقائع بسيطة بل تَعَاقُبَها . فحقل المعرفة العلمية أكثر ضيقاً إذاً بكثير ، وهو لم يعد يغطي كل إنتاج العقل البشري ، كما أنه يتقدم على صعيد الدقة فيما يتراجع على صعيد الاتساع .

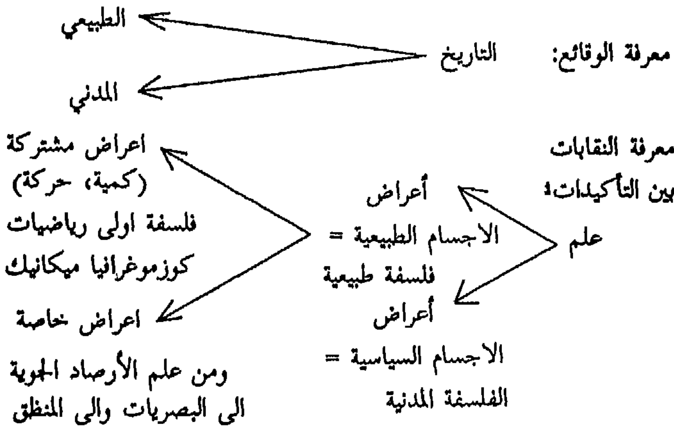
أما الوسيلة لبلوغ هذه الدقة ، فهي الحساب الذي يتناول الكلمات ؛ إن الدور المعترف به للغة في تكوين الفكر العقلي هو معادل (وشرط) الدور المعترف به للرياضيات في منظومة المعرفة : إنها هي التي تجعل الانتقال من الوقائع إلى تعاقبها المنطقي ممكن

انقسام العلوم

باكون : De Dignitate ، الكتاب الثاني ، الفصل الأول



هوبس: اللوثيان، الفصل التاسع



التصور بالضبط . وبغيابها يخاطر الاستقراء الباكوني ، بلا ريب ، في نظر هوبس ، بعدم تخطي مستوى التجربة البسيط ، بالرغم من نيته . وهذا هو السبب في أن دائرة معارف الـ **Instauratio Magma** تحيل في المقام الأخير إلى تعدديةٍ في الطاقات ، ملاحَظَةٍ بصورة تجريبية ، في حين أن هوبس يعتقد بأن في وسعه البرهان على تولد العقل انطلاقاً من الحركة والاحساس .

ـ ربما أمكن الاعتقاد بأن الفيلسوفين يتقاربان حين يميزان فلسفة الطبيعة وفلسفة الإنسان . إنهما ثمة على العكس أبعد ما يكونان أحدهما عن الآخر . فبالنسبة لباكون ، يدرس علمُ الطبيعة كل ما هو غير الإنسان ، أما علم الإنسان فيتضمن في الوقت ذاته علم النفس ، والطب ، وعلم « مغانم الإنسان ومغارمه » ومعرفة المجتمع . بتعبير آخر ، ليس الانقسام بين الإنسان والطبيعة إشكالياً . أما بالنسبة لهوبس فخط الانقسام الذي يُلغى ويعاد إنتاجه بلا انقطاع يمر داخل الانسان بالذات : إنه كائن طبيعي ينتج آثاراً مضادة للطبيعة ، ويمكن القول بمعنى ما إن كل جهد تفكيره يرمي إلى تطويق هذه المفارقة المستعصي تذليلها . لذا فإن الفيزيولوجيا وعلم الاخلاق وعلم البيان هي بجانب علم الطبيعة الذي لا يتعارض مع علم الإنسان بوجه عام بل مع علم الهيئات السياسية[20] .

---

(20) يمكن أن يشير أيضاً ، لدى باكون ، إلى التواصل بين الإنسان والطبيعة ، من وجهة نظر أخرى : إن تصور التجريب كتدخل في الظاهرات « يفجر الانفلاق فن / طبيعة » ويلغي إذاً عقيدة العمل البشري كتقليد (د . دولول ، مدخل إلى : باكون ، رفض المذاهب الفلسفية ، منشورات پوف PUF ، 1987 ، ص 41) . لكن لا يمكن التمييز والتواصل أن يمثلا ، من وجهة نظر هوبس ، إلا جانبي رفض واحد : جانب التفكير في الاصطناع والكائن القادر على تكوينه .

تتركز الانتقادات التي يوجهها باكون إلى أخلاق أرسطو على الممارسة :

لقد حلل الخير الأسمى بصورة صحيحة لكنه لم يلح على الجوهري : كيف يرتبط الانسان بخيره الأسمى . إذاً من دون أن تكون الاخلاق الارسططاليسية زائفة ، ليست مطبوعةً كفايةً بمقياس المنفعة ؛ لذا ينبغي إكمالها بتكوين نظرية بشأن الأهواء .

أما هوبس فعلى العكس لا يصف أخلاق أرسطو ببساطةٍ كغير نافعة : إنها في نظره زائفة بصراحة ، وإذا كان يتمنى تكوين معرفة دقيقة للأهواء[21] فليس ذلك لتقريب الإنسان من الخير الأسمى ، بالتأكيد ـ غالباً ما يشير إلى أن هذا المفهوم لا معنى له في رأيه ، لأنه يفترض أن في وسع الإنسان أن يجد نهائياً غاية أخيرة ليرتاح ويوقف سعيه ، والحال أننا رأينا أن رؤية هوبس للإنسان تفترض العكس بصورة جذرية (وهذا نادر في التراث الفلسفي بحيث لا حاجة للاشارة إليه) : « إن ذلك الذي بلغت شهواته حدها لا يمكن أن يعيش أكثر من ذلك الذي توقفت إحساساته وخيالاته . إن الهناء هو سير متواصل للشهوة إلى الامام ، من موضوع إلى آخر ، حيث إن الإمساك بالأول ليس غير الطريق المفضية إلى الثاني » (اللوياثان ، الفصل الحادي عشر ، ص 95) .

أخيراً ، إذا كان صحيحاً أن باكون وهوبس يشتركان في مَفْصَلة مشروع يتعلق بالدولة وبرنامج يتعلق بالعلم (الأمر الذي يكفي لتمييزهما معاً من ديكارت) ، فهذه المفصلة تأخذ أشكالاً مختلفة

(21) جرى حديثا إصدار الـ Horae subcesivae ، وهي وصف للأهواء مستوحى من محاولات باكون . هل هي لهوبس ؟ هل كُتبت تحت إشرافه ؟ أياً يكن فهي تعود الى فترته « الاستقراءوية » لأنها كتبت قبل عام 1620 .

تماماً : يؤسس هوبس عِلماً للدولة ليس دقيقاً إلا لأنه يستند إلى علم ماهية الإنسان . إن باكون يسعى لتجديد جهد العمل العلمي ـ أي ما قد يسمّى اليوم البحث ـ الجهد الذي لا يمكن تحقيقه إلا في ظل سلطة مشروع دولاني ، وهو مشروع أعطي حدُّه الأقصى خيالياً في الأطلنطيد الجديدة[22] . إن هوبس يرفض بوضوح بناءً كهذا في « الألعاب الذهنية »[23] ـ وذلك بالضبط لأن هذا البناء لا يؤصِّل جوهر الدولة في جوهر الإنسان . وباكون لا يصنع نظرية الدولة : إنه يفكر في شروط عمل الدولة (وليست الطوبى غير الانتقال إلى الحد « الشعري » ، حيث يمكن هذا العمل ، المتحرر من الاحتمالات ، أن يقتصر على ما هو جوهري : تشجيع الاثراء وتطبيق المعارف البشرية) ؛ ويحاول أن يتحمل مسؤولية هذا العمل بنفسه : لا يمارس عملاً سياسياً وحسب ، بل يكتب أيضاً عدداً كبيراً من النصوص حول مسائل ظرفية ، كالحرب مع إسبانيا ، ودعوى إيسكس ، وامتداح اليصابات . إن السياسة الملموسة التي يتعاطاها باكون غائبة بصورة غريبة عن كتابات هوبس ، وليس فقط عن حياته (معروف أنه امتنع دائماً عن ممارسة أي وظيفة عامة) ؛ أو بالأحرى إن هذه الغرابة هي نتاج خيارات المنظومة : ليست السياسة الملموسة موضوعاً للعلم ، وهي تتعلق ، وفقاً للعبارات الواردة في مستهل اللوياثان ، بمعرفة الناس لا بمعرفة الانسانية ؛ إنها تعني السيد الأعلى وحده ، لا كل مواطن . ليس

---

(22) أنظر ف . باكون ، الأطلنطيد الجديدة ، تليها الرحلة في الفكر الباروكي ، بقلم ميشال لودوف ومارغريت لازيرا ، بايو ، 1983 .

(23) اللوياثان ، الفصل 3 (ترجمة تريكو ، ص 392) : « جمهورية أفلاطون ، والطوبى ، والأطلنطيد ، وألعاب ذهنية مشابهة أخرى » .

هناك سوى لحظتين يمكن أن يكون للفرد ـ المواطن ـ فيهما خيار ملموس يجب أن يقوم به : وهما ، من جهةٍ ، تلك التي لم يعد فيها من سيد أعلى (في حالة الحرب الأهلية غير الأكيدة ، على سبيل المثال) ، ومن جهة أخرى تلك التي يؤمر فيها بقتل السيد الأعلى . والعلم لا يجيب عن أي من هذين السؤالين ؛ على كلٍّ في الحالة الأولى أن يستعين بإدراكه ؛ والخوف ، في الحالة الثانية ، هو الناصح ذو الرأي السديد : ليس الخيار السياسي الأخير لدى الفرد هو تكوين نظريته عن التمرد (نكون انتقلنا بذلك إلى ميدان العلم) ، بل الإسراع في الهرب .

نحن إزاء إرادتين لمعارضة التقليد ؛ دعوتين إلى الثورة العلمية ؛ قناعتين بأن سعادة الانسان تمر بيقين العلم . وبالنسبة لكلا الرجلين ترجع المعرفة في التحليل الأخير إلى الوقائع ، وكلاهما يرى أنه يجب تخطي هذه الوقائع ؛ لكن خط الاختلاف يبدأ بالضبط في هذا التخطي (أي في تمييز الشكل الخاص بهذا العلم) : تقوم المشكلة ، في رأي أحدهما ، على الانتقال من التجربة الغامضة إلى الاختبار ، بينما يتعلق الأمر ، بالنسبة للآخر ، بتنسيق الاسباب والنتائج في مملكة اللغة . باختصار إذا كان الاثنان يتخذان مثالاً لهما العِلم الذي يتطور أمام نظرهما ، فهما لا يركزان انتباههما على المظاهر ذاتها : يفكر باكون في الاكتشاف والتجديد ، وهوبس في الضرورة المرتبطة بترويض mathématisation الواقع . إن هذا (الترويض) هو الذي سيتيح قراءة الدولة ، لا كمؤسسة معطاة (تقاد أو تقدِّم لها المشورة) أو كأداة (يجري استخدامها) بل كموضوع يجري بناؤه . وها نحن أولاء نحال مرة أخرى إلى ما يسبق الدولة مباشرة ويسمح بإمكانية بنائها ، أي حالة الفطرة ،

وأكثر أيضاً : ما يجعل من الإنسان حيواناً بحيث يستطيع أن يكون في حالة الفطرة ويتجاوزها .

ديكارت

لقد كان لهوبس وديكارت صديق مشترك ، هو ميرسين ، الذي سهَّل نقاشاتهما . وقد جعلا مواقفهما بخصوص موضوع البصريات وموضوع المادة الدقيقة تتواجه . لكن الموقع الكلاسيكي للمواجهة في ما بينهما ، إنما هو الاعتراضات الثالثة على التأملات الميتافيزيائية ، حيث يبسط هوبس نقده وفقاً لترتيب حجج المنظومة الديكارتية . ويعطي المسار المستخدم انطباعاً بالتبعثر أحياناً ، لكن ليس من المستحيل العثور على خيط موصل .

يتناول الاعتراض الأول مجمل التأمل الأول . وهوبس يبدي موافقته الظاهرية ، في حين يتساءل لماذا كلَّف ديكارت نفسَه عناء ذكر أشياء معروفة تماماً ، ومنذ زمن طويل جداً : هو يشرحه في الواقع كنقد حقيقي لأخطاء الحواس . وباختصار ، يؤيد إصدار ديكارت أحكامه على طريقة أفلاطون ، لكن فيما يأخذ عليه امتناعه عن الاستشهاد به ؛ وهو لا يولي أي اهتمام ، في الطريق ، بالتشكيك بالحقائق الرياضية . ويرد ديكارت بالتشديد على أن وظيفة التأمل الأول لا تقوم على الضبط النهائي لأخطاء الحواس ، بل على إيراد أسباب للشك تهيىء القارىء للتمييز بين الأشياء الفكرية والاشياء الجسمانية . وهذا التمييز بالضبط هو ما سوف يبلوره التأمل الثاني ، مع الكوجيتو(*) وتحليل قطعة الشمع ، وهو

(*) اختصار لصيغة ديكارت : Cogito, ergo Sum ، أنا أفكر ، إذاً أنا موجود . وهذه ، في رأيه ، هي القناعة الأولى التي يمكن أن يحصل عليها الفكر (م) .

الذي سوف يرفضه الاعتراض المخصّص له .

« أنا شيء يفكر . نِعْمَ هذا القول (. . .) . لكن حيث يضيف المؤلف : أي روح ، نفس ، إدراك ، عقل ، ومن هنا يتولَّد شك (. .) فإن كل الفلاسفة يميزون الذات الفاعلة من طاقاتها وأفعالها (. . .) يمكن أن يحصل إذاً أن يكون شيء يفكر في ذات الروح ، أو العقل أو الإدراك ، وبالتالي أن يكون شيئاً جسمانياً » . وتحوِّل التتمة هذا الاحتمال إلى ضرورة . لا يمكن أن يكون ثمة فكر من دون شيء يفكر ، وعلمٌ من دون شيء يَعْلم ، ونزهة من دون شيء يتنزه ؛ والحال أن كل الأشياء الموجودة بالفعل هي أجسام ؛ يؤدي الكوجيتو إذاً إلى البرهنة بشكل جوهري على وجود الجسم كشيء مفكر . وسوف نلاحظ أنه للوصول إلى هنا ، يضطر هوبس إلى الرجوع ، كما لو كان الأمر بديهياً ، إلى المذهب السكولاستيكي الخاص بالذات كعماد للطاقات ؛ لكنه يقوِّله ما لم يكن يزعمه إطلاقاً : أن كل جوهر substance هو جسماني . نرى هوبس هنا إذاً يستخدم التقليد ضد ديكارت ، لكن فيما يطبقه على موضوعة ديكارتية ، وهو الأمر الذي يستبعد أن يتمكن هذا الدحض من أن يتم لمصلحة التقليد . يرد ديكارت على الموضوعة السكولاستيكية القائلة بأن النفس هي شكل الجسد ، وعلى نظرية المعرفة المجرِّدة abstractive المرتبطة بها ، بالتمييز الجذري بين الجواهر الفكرية والجواهر الجسمانية ؛ ويرد هوبس بالدمج في ما بينها بصورة لا تقل جذرية .

ويمكن قياس ذلك على الاعتراض الرابع ، الذي يتناول التمييز بين الإدراك والخيال . وهذا هو المثل بالذات على المجادلة التي يحيل فيها معجم واحد إلى إشكاليتين متباينتين ، لكننا نخطىء إذا

اعتقدنا أن هذا التراكب ليس غير شجار كلامي : من جديد سوف نرى حد الجسمانية يمر فيه .

لقد كتب ديكارت : « يجب إذاً أن أبقى موافقاً على أنني قد لا أستطيع حتى أن أتصور بواسطة الخيال ما هو هذا الشمع ، وعلى أنه لا يستطيع غير إدراكي وحده أن يتصوره » . أما هوبس فيلاحظ ما يلي : « هنالك فرق كبير بين أن يتخيل المرء ، أي أن تكون لديه فكرة ما ، وأن يتصور بالإدراك ، أي أن يخْلص ، في معرض الاستدلال ، إلى أن شيئاً ما كائنٌ ، أو موجود » . ينبغي توضيح معنى العبارات لدى كل منهما :

ـ الخيال والإدراك ، لدى ديكارت ، مَلَكتان من ملكات الروح . الأول يقدم لها صوراً ، بوصفه مرتبطاً بالجسد ؛ أما الإدراك فيعرف الأشياء ، على العكس ، باستقصاءٍ تقوم به الروح ، وتصوراته ـ التي سوف يدعوها التأمل اللاحق أفكاراً ـ هي تَمثُلات معقولة . وهذه وتلك هي إذاً تمثلات ، تختلف من حيث مصدرها ويقينها .

ـ بالمقابل ، إن الخيال ، لدى هوبس ، هو مَلَكةُ الأفكار أو الصور ، لأنه ليس هنالك غير نوع واحد من التمثل ، يحيل إلى مصدر واحد ، هو الحواس . أما الإدراك ، فهو يعترف له بدور مختلف تماماً : دور الاستدلال أي ترتيب الأفكار أو الصور بواسطة تسمياتها . لا يتعلق الأمر إذاً بتمثل ، بل بتسلسل تمثلات . هذا التسلسل يحيل في المقام الأخير إلى ما يقدم له مواده ، أي الخيال ، وهذا الأخير إلى ما يحركه ، أي حركات الجسم . « ماذا سنقول الآن إذا لم يكن الاستدلال ، ربما ، غير تجميع لأسماء وتسلسل لها بواسطة كلمة يكون هذه ؟ إذا كانت الأمور هكذا ، كما هي كائنة

ربما ، سوف يتوقف الاستدلال على الاسماء ، أسماء الخيال وربما تخيُّل حركة الأعضاء الجسمانية (وهذا ما أشعر به) ؛ وهكذا لا تكون الروح غير حركة في بعض أجزاء الجسم العضوي » .

سوف يستعيد الاعتراض الخامس الموضوعات ذاتها : إنه يبيّن أن هوبس يتصور الصورة أو الفكرة كـ « رسم » (« حين أفكر في إنسان ، أتمثل فكرة أو صورة مؤلفة من لون وهيئة ، يمكن أن أشك فيها إذا كانت تشبه إنساناً ما أو لا تشبهه ») ؛ ويستنتج من ذلك أنه ليس لدينا من ملاكٍ أو من الله غير الاسم ، لكننا لا نمتلك فكرة حقيقية عنه . ويضبط ديكارت الأمور : « عبر اسم الفكرة ، يريد فقط أن نفهم هنا صور الأشياء المادية المرسومة بالتخيّل الجسماني ؛ وبعد افتراض ذلك يسهل عليه البرهان على أنه ليس بالإمكان تكوين فكرة خاصة أو حقيقية عن الله أو عن ملاك ؛ لكني غالباً ما حذّرت ، وبشكل رئيسي في هذا المكان بالذات ، أني أطلق اسم الفكرة على كل ما تتصوره الروح مباشرة » .

هل هذا مجرد شجار كلامي ؟ هذا ما سيقوله ديكارت ، بمزيد من الالحاح ونفاد الصبر ، فيما يجيب عن الاعتراضات أولاً بأول . لكن ربما كان هذا التباين يحيل بصورة أعمق إلى تصور مختلف عن البحث عن الحقيقي . إن كل فلسفات العصر الكلاسيكي ينبغي أن تؤسس نظرية لليقين ـ وليس فقط نظرية للحقيقة ، وذلك بمقدار ما تشكل فلسفات لِذات العلم ، على الأقل من حيث ضمانها . يجب أن تعرض إشكاليةُ تُوَزُّع مَلَكات الذات بحيث يمكن أن تخرج من « لعبة » هذه المَلَكات إما الحقيقة أو الخطأ . إن استعادة التعابير ذاتها تشير تماماً إلى وحدة هذه الرحم النظرية ، وانزلاق معنى التعابير يستدل على الخيارات التي داخل الرحم : كل واحد ينتج

حلولاً مختلفة للمسألة ذاتها . والحل الديكارتي معروف : إن الخيال هو الذي يلعب الدور السلبي - وكذلك ، من وجهة نظر أخرى ، المبالغة التي تمارسها الارادة على الادراك . إن جواب هوبس مختلف ويجب البحث عنه في اللغة ، فاللغة هي مكان الاستدلال ؛ لهذا السبب تأخذ نظرية اليقين شكل أورغانون منطقي - يتعلق الأمر بتفسير معنى اسم ، قضية ، تسلسل قضايا ، الخ . (هذا ما يخصّص له القسم الأول من **De Corpore** . وهو همٌّ غير موجود لدى ديكارت ، لكنه حاضر لدى أرسطو - وهذا هو ما يفسر الإحالات إلى المدرسة في النقاش) . أما بخصوص بنية الروح ، ففي حين يرى ديكارت أن التمييز بين الإدراك والخيال يحيل في المقام الأخير إلى التمييز بين الروح والجسد (حيث يظهر الخيال كقوة الجسد ، أو ظله المحمول ، داخل الروح بالذات) ، تفترض طريقة استخدام هوبس لهما ، على العكس ، وحدتهما المباشرة - والروح ليست غير جسد أدق من الأجساد الأخرى .

إن معظم الاعتراضات اللاحقة تشكل امتداداً للمعارضة الكبرى ذاتها . والاعتراضان اللذان يتناولان التأمل الرابع يغيّران قليلاً زاوية الهجوم : إنهما يقفان في وجه حرية الاختيار ويستبدلان موافقة الارادة بنظرية حول المحاجّة : « إن معرفة أن شيئاً ما حقيقي ، ليس ذلك وحسب بل الايمان به ، وإعطاؤه الرضى والموافقة ، كل هذه أشياء لا تتوقف إطلاقاً على الإرادة : لأن الأشياء التي يجري البرهان لنا على صحتها بواسطة حجج جيدة ، أو تروى لنا على أساس أنها قابلة للتصديق ، إنما نحن مجبرون على تصديقها ، شئنا أو أبينا » .

يجب أن نلاحظ أن هوبس يشدد ، في كل هذه المناقشة ، على

الصلابة شبه المادية التي تتميز بها ماهية استدلالٍ ما ، وعلى طول تسلسلاته وتمفصلها ؛ أما ديكارت فيميل على العكس إلى اختزاله إلى فعلٍ فوري قدر الامكان . فعلى سبيل المثال ، يستبدل كلمة « استدلّ » ، في رده على هذا الاعتراض ، بكلمة « حكَمَ » ثم بـ « أكد أو نفى » .

أخيراً ، يرفض ديكارت ، مثله مثل هـوبس ، التقليد الـذي تجسده الارسطاليسية ؛ وبالنسبة لكليهما ، من الضروري مغادرة ميـدان التجربـة لإرسـاء يقـين ليس ريـاضيـاً بحصر المعنى لكن الرياضيات تقترح مثـاله ؛ لكن ديكـارت يبحث عن ضمان هـذا اليقـين في داخلية الكـوجيتو ويؤمّنـه في جوهـر روحي آخر (الله الحقيقي) ؛ يلزم هذا الانشقاق بين عالم الفكر وعالم المدى لتقديم علم عمارة العلموية . أما هوبس فيرفض بالمقابل وجود عالمين : يمر درس العلـم ، في رأيه ، بتجانس المعرفة ؛ إن خطاباً دقيقاً لا يمكن أن يؤسّس إلا في ضبط اللغة ، وبلورة استدلالٍ مراقَبٍ يَحْسُب على الأسماء متفادياً الأوهام المنبثقـة من الكلام بحـد ذاته . يبقى أن نعرف كيف نوفق هذا التواصل مع القطع المؤكّد بين حالة الفطرة والمجتمع المدني ، أو بين الطبيعة والانسانية (ولسنا هنا أمام الشيء ذاتـه تمامـاً) ، الذي يميّـز المساجلة ضـد أرسطو . إن التـأسيس العلمي لدراسة السياسة يعني إذاً تأكيد تجانس قطاعات الواقع ، الذي يضمن تواصُلَ معرفتها ، وبالتالي دقتها ؛ كما يعني في الوقت ذاته تأسيسَ القطع فيها ، هذا القطع الـذي يمد النـظامُ البشري والمجتمعُ المدني جذورهما فيه . بتعبير آخـر : ليس المجاورة بـين الحاجة إلى علـم الهندسة وسياسةٍ للقانون الذاتي ، بل التفكير فيهما معاً وتوحيدهما في حركة فلسفية واحدة .

يبقى علينا أن نقترب أكثر قليلاً من النقطة المركزية لتأمّل هوبس، تلك التي تأتي لتنشأ فيها النتائج الأكثر تعارضاً في الظاهر، لكن التي ترسم معاً فرادتها. أكثر من ذلك: التي تجعل تلك الفرادة قوية، وخصبة، إلى حد انه سوف يتمكن بواسطتها وحدها من أن يعطي مثالاً، لأطروحات خصومه بحدّ ذاتها. هكذا فقط سوف نفهم سبب مساعيه وتشريع حالات رفضه في الوقت ذاته: سوف نرى إلى أين ينبغي الرجوع لنقرأ معه الثروة العلمية التي ينتسب إليها وعلم السياسة الذي يعلن أنه صاحبه.

ذئب للإنسان؟ - غالباً ما أُريدَ تلخيص مذهب **De Cive** واللوياثان في صيغة « الإنسان ذئبٌ للإنسان ». والحال أن الأمر هو العكس بالضبط. فهوبس ليس فقط لم يكن مخترع هذه الصيغة بتاتاً، ليس فقط يوردها من دونِ أخذها على عاتقه حقاً، بل هي تتعارض بوجه خاص تعارضاً تاماً مع ما يشكل جوهر تفكيره(24). فليس ثمة من مجال للمقارنة بين الإنسان والحيوان، بخصوص السياسة، وبخصوص ما يشكل قاعدتها. وقد رأينا أن هذا

(24) تأتي هذه الصيغة من التقليد المثلي الاغريقي ومن پلوتوس. وقد استشهد بها إيراسموس، وهذا هو ما أمّن لها انتشاراً واسعاً في الأدب الأنسي. كما أن هوبس يستشهد بها بدوره، مع الصيغة المناظرة لها « الإنسان إلهٌ للإنسان »، وذلك في الرسالة الاهدائية، وليس في De Cive.

ويمكن أن نرجع في هذه النقطة الى فرانسوا تريكو: **Homo homini deus, Homo homini lupus**، البحث عن مصادر الصيغتين الخاصتين بهوبس Hobbes Forschungen (هرغ. كوسيليك / شنور)، برلين، 1969، ص 61 - 70.

الرفض بالذات هو ما يبرر نقد سياسة أرسطو . فالحيوانات تنتمي إلى حكم الطبيعة ، أي إلى آليات تشتغل لوحدها ولا تُدخِل القانون ، أو التعهد ، أو الوعد ، أو أي شيء يتنظم بواسطتها . وإذا كان هنالك من مجتمعات حيوانية ، فالحركة التي تحفزها لا تختلف عن حركة الحجر الذي يسقط أو عن حركة الكواكب في السماء إلا من حيث الدرجة ؛ بينما مجتمعات الناس السياسية تختلف عنها بالكامل ، على العكس : إنها تحيل إلى مبادىء مختلفة بصورة جوهرية ، ليست لها قاعدتها في الطبيعة ؛ وحتى الوضع الذي يسبق ، على الأقل منطقياً ، تكوين هذه المجتمعات ، عنينا « حالة الفطرة » ، لا يمكن اختزاله إلى مجرد الحيوانية ، أي الطبيعانية الخالصة : مذاك تتدخل عناصر تضع في الأصل بصورة كاملة موقعَ الاصطناع الذي سنكتشفه في النهاية .

لدينا هنا إذاً الجهة الأولى من الاشتراط الهوبسي : التأمل الجذري ، المتواصل ، الذي يعود إلى الاختلافات الأولى بصدد إنسانية الانساني . في كل مرة تظهر إمكانية (أو ، لدى كاتب آخر ، إغراءُ) فك رموز السلوك الانساني عبر محو خصوصيته النوعية ، عبر نسيان انه خلّاق ونُتاجُ اصطناع ، يقول هوبس كلا . كلا ، لا يمكن مماهاة الانسان مع حيوانٍ ، في سلوكه مع نظرائه ، إلا من حيث الصورة لا أكثر ؛ فحوافز أخرى ، وآثار أخرى تحْيي هنا اللعبة الآلية للقوانين التي تتحكم بالكون . وهذا يستتبع إذاً ، بوجه خاص ، أنه لا يمكن أن نعينّ ، كغايةٍ لأعماله ، خَيْراً ، أو قانوناً طبيعياً ، يكون في تواصل مع خير الكائنات الحية الأخرى ، أو الكائنات عموماً ، أو مع قانونها .

من الواضح أن هذا الاشتراط ، وكل الالحاح الذي تُبنى

بواسطته المنظومة حوله ، يمنح فكر هوبس دور مثال لكل نظريات الحق الطبيعي في العصر الكلاسيكي ، ولكل تنويعات النقد الاجتماعي . مثالٍ لكن ليس بمعنى أن الآخرين سوف يكررونه ، بل أن الشرط المعلن يصبح غير قابل بالنسبة إليهم للالتفاف عليه ، ومنعكساً بشكل مختلف في إشكالية كل واحد . والأمر لا يتعلق بمسألة تأثير : إن التأكيد القوي للخط الحدودي الذي يفصل الانساني عن الطبيعي (أو الطبيعة البشرية عن الطبيعة لا أكثر ولا أقل) هو الآلة الضرورية لكل تنويعات هذا البناء ، وإن كان التبرير المعطى لهذا التأكيد متنوعاً جداً : لقاء هذا الثمن فقط يمكن أن تتكوَّن صورة الذات الحقوقية ، كمختلفة عن الفرد التجريبي البسيط ؛ وهي تمتد بصورة ليست أقل ضرورة في تأملات أخرى ، حول التوزع بين الطبيعي وغير الطبيعي داخل الذات الحقوقية بالذات (دور الحواس والأهواء ، والمَرَضي . . .) والتوزع ، وسط الذوات ، بين من يعيشون وضعهم بالكامل ، ومن يستطيعون بلوغ الدائرة القانونية ـ السياسية ، إذ لا تزال تسيطر عليهم الطبيعانية بصورة من الصور . هذه الانشقاقات المتسلسلة تكوِّن الشكل الخاص بالخطب حول القانون الذاتي ، وتتجاوز فعاليتُها ميدانَ القانون كثيراً . ومن المستحيل أن نقرأ لوك أو روسو أو كانط أو حتى هيغل وريكاردو من دون الاعتراف بأنهم يتقدمون على الأرض التي نصب هوبس الشارات المادية عليها .

لكن هنا يتدخل الاشتراط الهوبسي الثاني ، الذي يعطي الانطباع بأنه يناقض الأول . إن كل المنظِّرين الآخرين في العصر الوسيط يزلقون في أصل تأملهم بصدد إنسانية الانساني انشقاقاً معطى من قبل ؛ ينتزعون الانسان من الطبيعة لأنه روح ، أو

نفس ، أو إرادة ، أو حرية . والحال ان هوبس يرفض أيضاً ، بالقوة ذاتها التي يرفض بها إخضاع الدولة لقوانين فيزيائية ، أن يكون الإنسان خاضعاً دفعة واحدة لشيء غير القوانين الفيزيائية . ليست لديه إرادة حرة (هذه كل موضوعة السجال مع برامهال) ؛ ليس لديه مصدر معرفة غير الحواس ، وليست الروح غير حركة للجسد (رأينا ذلك في النقاش مع ديكارت) . كل إحساساته ، وكل أهوائه تتفسر بقوانين مشتركة للحركة (هذا ما تنص عليه كتابات الفيزياء والفيزيولوجيا ويذكّر به القسم الأول من **اللوياثان** .

وبصورة أكثر جذرية ، لا تنفك ميتافيزياء هوبس تردد هذه الأطروحة : كل شيء جسد ـ وكل الظاهرات تفسرها حركة الأجساد . وإذا كان ينبغي أن يكون هنالك من معنى لكلمتي « الله » و« الروح » ، لا يمكن أن تدل هاتان الكلمتان إلا على أجسام دقيقة جداً ، لكن ليس على حقائق لا جسمانية . هكذا يعتبر **De Corpore** الجسم والحركة كالمبدأين الحقيقيين لتوضيح الطبيعة بأسرها . وهما لا يظهران بالتأكيد إلا في موقع ثانٍ في الاستنتاج الذي يفتتح الكتاب ، بعد الحيّز والزمن ، لكنْ ذلك لأن هذين يتميزان ببساطتهما كصورتين صرفتين ؛ إن مفهوم الجسم يتخذ شكلاً في الروح مذ يجري التفكير في شيء يتخذ مكانه في الحيِّز الذي جرى تخيله سابقاً ، وما يميِّزه حقاً من هذا الحيز هو كونه يقاوم سلطة الخيال : إنه لا يخضع لهذه السلطة إذاً . أما الحركة (المحلية) فهي في أساس كل التغيرات التي تطرأ على الأجسام ، وبالتالي كل الوجوه الأكثر تنوعاً للواقع الطبيعي ، التي يكفي تفسيرها : كل جسم يتصف بعدد من الأعراض ؛ حين يحتك

جسمان ، يحدد هذا الاحتكاك لـدى كل منهـما اكتساب اعـراض جديدة وخسارة قسم من الأعراض التي كان يملكها سابقاً ؛ وهذا ما يسمونه تأثير سبب ما . وليست السببية ، في التحليل الأخير ، غير نقل الحركات الجسمانية .

وفي رأي هوبس أن هذا التصور الإوالي المعمَّم ، الذي يعيد تحديد كل المفاهيم التقليدية بتعابير الـزمن ، والحيّز ، والجسم ، والحركات (لا بد أن نكون لاحظنا على سبيل المثال أن الجسم يأخذ مكان عادة معطاة للجوهر الذي يشكل تقليدياً وعاءً للأعراض) هو الدرس الذي ينبغي استخلاصه من الرياضيات والفيزياء ، أي من العلوم التي أعطت وحدها البرهـان على أن في وسعهـا تعليم النـاس الحقيقة . إمـا أوقليدس وغـاليليه ، أو ثـرثرة الفـلاسفـة الزائفين . إن الانفلاق موجود هنا ، لا خطاب شرعي انطلاقاً مما ليس حيّزاً أو جسماً . إذاً كل ما هو كائن ، ويمكن معرفته ، يجب أن تكون له بنية جسمانية في نقطة انطلاقه . ليس وارداً بالتالي أن يُقبَلَ بالنسبة للإنسان وقوانينه وتاريخه أصلٌ ثانٍ يجري الإلقاء به ، تحديداً ، في اللامتصوَّر . ومن يريد تأسيس علم المجتمعات المدنية يجب أن يوافق على أن الجسمانية Corporalité هي الشكل الأعم للكائن ، وللكائن القابل للمعرفة .

ها نحن أولاء إذاً في مركز النظرية ، في عقدة أطروحات يتصور هوبس فيها أصالته الخاصة به : كيف يمكن الانسان ـ الذي هو جسم ، ككـل الكائنـات الأخرى ، والـذي لا يمكن تصوره إلا بوصفه جسماً ـ أن ينتج آثاراً لا ينتجها أي جسم آخر ، ولا يمكن تصور عمله وسعادته خارج تلك الآثار ؟ كيف يتوصل هذا الكائن الطبيعي بكامله إلى تكوين دائرة واقع ثانية ، طبيعة مضادة ؟

كل ما سجلناه حتى الآن يفضي إلى هذا السؤال . إنـه مركـز منظومة هوبس بوصف هذه المنظومة هي جواب نموذجي واستثنائي عما يعتبره هـو ذاته تحـدي الحداثـة . نموذجي لأنـه يقدم تفسيراً لسلسلة الانشقاقات التي يتنظم فيها القانون الـطبيعي الحديث ؛ واستثنائي لأنه يرفض تأسيسها على داخلية intériorité ، ازدواجية أصلية ، جوهر مفكّر وإرادي محسوم من الجوهر الممدود . ينبغي إذاً أن يُقصي الإنسان نفسه من الطبيعة ، وأن يندمج فيها بادىء ذي بدء ، في الوقت ذاته . إن توتر هذين الاشتراطين هـو الذي يكوّن قلب فلسفة هوبس . أو بالأحرى إن المنظومـة بحد ذاتهـا ليست سوى جهد هائل للتفكير بهما معاً ، أحدهما بواسطة الآخر ، من أجـل إنتاج سلسلة المفـاهيم التي سوف تجعـل منهـما قـابلين للتمفصل ومن أجل استخلاص نتائج هذا التمفصل .

آثار الزمن ـ إن تأصُّل قوة الاصطناع إنما تقدمه اللغة ؛ بصورة أصلية أكثر : بما تشمل اللغة نتيجةً له ؛ أو بالأحرى : بنوع من العلاقة يقيمة الإنسان مع الزمن ، ويتيح وحده العلامات .

يمكن أن نقرأ كل القسم الأول من اللوياثان ، بالإضافـة إلى النصوص الموازيـة ، كتحقيق حـول مـا هو مشـترك بين الإنسـان والحيوان ، وحول ما ليس مشتركاً بينهما . وبالنسبة لمن يبحث عن الحد ، تشكل الفصول الأولى خيبات أمل : فالإحساس ، والخيال وحتى الاحتراس أمور مشـتركة ـ وأحيـاناً تتفـوق الحيوانـات على الإنسان على صعيد الاحتراس . حتى فكرة العلامة Signe لا تقدم خصوصية بشرية ، لأن العلامة هي مجرد حدث يسبق حدثاً آخر أو يتبعه بصورة منتظمة ، الأمر الذي يتيـح بناء معـرفة قـائمة عـلى التجربة ؛ هكذا الغيوم هي علامات المطر الذي سيهـطل والمطر

علامة الغيوم التي مرّت ؛ والعلامة هي إذاً موضوعية وغير إرادية ؛ إنها شيء يُظهر شيئاً آخر ، من دون أي نية ذات معنى ؛ لا علاقة للإنسان ولا للحيوان بأصلها ؛ إنهما يكتفيان باستخدام علاقة متبادلة يمكن مراقبتها ، ولا تتوزع فعالية الاستخدام وفقاً لاختلاف الأنواع .

أين يمر إذاً الحد الأصلي ؟ إن بداية الفصل الخامس من الطبيعة البشرية **De la nature humaine** تُعلِمنا بذلك : الناس والحيوانات خاضعون لخارجية الطبيعة طالما تتسلسل أفكارهم وفقاً لترتيب الاحساس المباشر ؛ لا يمكن الخروج من هذه الدورة طالما تحول صُدفة الدوافع الخارجية دون تنظيم التمثلات وفقاً لترتيب الاختيار والحاجة ؛ إننا نعيش هكذا في اللحظة ، ولا شيء يربط لحظة داخلية بسابقتها : كل لحظة ينتجها سبب يأتي من الخارج ، وكل لحظة هي إذاً لحظة أولى في فئتها ولن تتبعها في هذه الفئة لحظة أخرى أبداً . يعيش الحيوان بصورة ما في حاضر أبدي ، لأن زمنه لم يبتدىء يوماً . أما ميزة الإنسان فتقوم على أن زمنه يبتدىء بالضبط .

« إن لدينا تجربة ذلك (دور الصدفة الخارجية) في بهائم إذا كانت تمتلك بعد النظر المتمثل بإخفاء بقايا طعامها ، أو النافل منه ، لا تنفك تفتقد الذاكرة وتنسى أين خبأته ، وهي بالتالي لا تنتفع به حين تجوع . لكن الإنسان الذي يحق له ، على هذا الصعيد ، أن يجد لنفسه موقعاً فوق البهائم ، لاحظ سببٍ هذا العيب ، وتخيَّل لعلاجه وضْع علامات مرئية ومحسوسة تذكّره ، حين يتلقاها ، بفكرة الزمن والمكان اللذين وَضَع فيهما هذه العلامات » .

إن الطريقة التي يقدم هوبس بها استدلاله في هذا المقطع تدل على أن الكلام بوصفه كلاماً ليس مكوِّناً للإنسانيـة : المَثَل الأول المُورَد هو مَثَلُ علامة مرئية توضع على موضع غير مرئي لـلإشارة إليه : « العلامة هي موضوع محسوس ينصبه امرؤ لِذاتِه إرادياً ، بهدف استخدامه لتَذَكُّر واقعةٍ سابقة ، حين يظهر هذا الموضوع من جديد أمام حواسّه . هكذا البحّارة الذين تحاشوا صخرة في البحر يتركون عليها علامةً ما ليتذكروا الخطر الذي تعرضوا له وتمكنوا من تفاديه في مـا بعد » . العـلامة هي إذاً كـل ما يُفسِـح في المجال للذاكرة ، والذاكرة هنا ليست إحدى مَلَكات الروح : إنها ما يتيح أن يكون هنالك شيءٌ ما كروح ؛ وبصورة أساسية أكثر ، إنها تُقدم نفسها كالاسم الآخر للزمن ، بما هو خاص بالإنسان .

لا يتحدد الإنسان إذاً أولاً كالكائن الذي يتكلم ، ولا كالكائن الذي يفكر . فالفكر والكلام يأتيان لاحقاً . إنه في البدء الكائنُ ، أي الجسم ، الذي يبلغ الزمن ، وهو الوحيد ـ الوحيد الذي ليس الزمن بالنسبة إليه حاضراً دائماً ، لحظةً تتجدد باستمرار ولا نعرف حتى أنها تتجدد . أما اللغة فيجري إدخالها في ما بعد ، كواحدةٍ لا أكـثر من إمكانيـات سلطة العلامـات تلك وإن كانت الامكـانيةَ الأخصب ، فهي ليست أصل الامكانيات الأخرى) التي تظهر فيها سيطرة الإنسان على الزمن وتتأصل .

« علينا أن نضع في عداد هذه العلامات الأصواتَ الانسانية التي نسميها أسماء ، أو هـذه التسمياتِ التي تحس بهـا الآذان ، والتي نذكِّر بواسطتها روحَنا ببعض الأفكار أو تصورات الموضوعات التي أعطيناها هذه الأسماء . هكذا تذكِّرنا كلمة أبيض بصفةٍ ما لبعض الموضوعات التي تنتج هذا اللون أو هذا التصور فينا . هكذا إن

اسماً ، أو تسمية ، هو رنة لصوت الإنسان يجري استخدامها تعسُّفاً كعلامةٍ معدَّةٍ لتذكيره بتصورٍ ما متعلقٍ بالموضوع الذي فُرِض له هذا الاسم » .

لا تستمد اللغة قوتها إذاً إلا من سلطة العلامات هذه التي تسبقها . فلأن الأسماء علامات ، يمكنها تذكير الانسان بموضوعاتٍ او بصوَرِها . لكن بعد أن تتكون (اللغة) ، سوف تلعب بدورها دوراً مؤسِّساً ، أو ، لمزيد من الدقة ، سوف تضاعف التأثير التأسيسي لسلطة العلامات . إن اللغة تنتزع الانسان من مجرد التشابك مع الطبيعة ، من المجابهة الصرفة مع المادية matérialité : يمكنها أن تعطي أسماء للموضوعات ، وللتصورات ، وحتى للغيابات (حين نقول « غير عادل » أو « لا متناهٍ ») . إن مرونة اللغة هذه هي التي سوف تسمح للانسان بأن يطوِّر العقل والعلم ـ وهو ما يزيد من حدة القطيعة أيضاً مع مملكة الحيوانية . « إنما بعون الأسماء تكون لنا القدرة على العلم في حين لا تتوفر هذه القدرة للحيوانات لأنها تفتقر إلى ذلك العون . والإنسان بذاته لا يمكنه من دون ذلك العون أن يصير عالِماً » .

يجب أن نلاحظ ميّزات ثلاثاً لنظام اللغة هذا :

1 ـ ليس هوبس أول من رأى في الكلام ملمحاً إنسانياً نموذجياً . لكن اللغة ، في مناخٍ ديكارتي ، على سبيل المثال ، هي تفعيل للعقل البشري وبرهان عليه : إذا كان الإنسان يتكلم فلأنه عقلاني . هنا اللغة هي ، على العكس ، سابقة منطقياً للعقل ، فهي تؤسسه بدل أن تبرِزَه . وهو يقوم على سَلْسَلة القضايا (المنطقية) بصورة مستقيمة مفلتاً من الفخاخ الي تنصبها اللغة بحد ذاتها .

2 ـ هل يجعل الإنسان أعلى من البهائم ؟ نعم شرط فهم كلمة « أعلى » كمرادف لـ « أقدر » والتسليم بأن هذه القدرة تمارس بمعنىً أو بالآخر . فعلى سبيل المثال ، إذا استعمل الانسان لغته بشكل سليم ، سوف يستدل بصورة سليمة ؛ وإذا استسلم للأوهام التي تولد من التباس الكلمات سوف يستدل بصورة منافية للعقل : إن العقل واللامعقولية هما كلاهما من الجانب البشري ، بينما الحيوان لا مبالٍ بهما : « لما كان ضرورياً اختراع أسماء لانتزاع الناس من الجهل عبر تذكيرهم بالرابط الضروري الذي يبقى بين تصور وآخر ، فهذه الأسماء أسقطتهم ، من جهة أخرى ، في الضلال ، إلى حد أنهم يفوقون البهائم ضلالاً بقدر ما يتفوقون عليها في العلم وما يصاحبه من ميِّزاتٍ ومنافع ، بعون الميّزات والمنافع التي تقدمها لهم الكلمات والاستدلال العقلي . إن الصحيح والخطأ لا ينتجان أي أثر على الحيوانات نظراً إلى أنه ليست لديها لغة ، ولا هي تتبنّى قضايا (منطقية) ، وليست لديها كالناس استدلالات (عقلية) تتضاعف بواسطتها الأخطاء » **(De Natura Humana** الكتاب الخامس ، 13) .

3 ـ إذا كان كل الناس ينخرطون في الزمن عبر سلطة العلامات ، ففي وسعهم جميعاً ، من حيث المبدأ ، تطويرُ اللغة ، إذاً تسلسلات القضايا ، إذاً العقل ، إذاً العلم . بيد أن هذه الامكانية القانونية تفضي إلى لامساواة فعلية : « معظم الناس ـ سوف يقول اللوياثان ـ مع أنهم يستخدمون الاستدلال كفايةً ليخطوا بضع خطوات في هذا الحقل (بما يتعلق ، على سبيل المثال ، باستعمال الاعداد إلى حدٍّ ما) إلا أنهم لا يستخدمونه في الحياة اليومية (. . .) بالنسبة لما يتعلق بالعلم ، وبقواعد سلوك

أكيدة ، هم بعيدون عن ذلك إلى حد أنهم لا يعرفون ما هو» (الفصل الخامس) .

إن بعض الناس إذاً إنما تحول بينهم وبين تطوير العقل ، الذي كانت بذوره في أعماقهم ، حركةُ أهوائهم وجريُهم وراء مصلحتهم المباشرة . بتعبير آخر ، يتواصل أول انشقاق تكويني ـ بين الإنسان والطبيعة ـ بانشقاق ثان داخل كل إنسان ـ بين الطبيعي واللاطبيعي ـ وبانشقاق ثالث بين الناس ـ أولئك الذين يكونون ذواتٍ بالمعنى الكامل ، لأنهم يحققون الإمكانات التي كانت مندرجة فيهم منذ البدء ، والذوات الأدنى الذين يكبح حضور الطبيعة القوي جداً لديهم تطور الطبيعة البشرية . وما وراء إشكالية هوبس ، تميز لعبة هذه الانشقاقات الثلاثة كل الفكر الكلاسيكي حتى كانط : تأتي اللامساواة بين الذوات لتملأ دائماً إطار لا مساواتهم الشكلي وتوضحه ، من دون محو الحد الأساسي الذي يجعل من الإنسان بوصفه إنساناً كائناً نوعياً خاصاً . أما ما يختص به هوبس فهو أن المبدأ الذي يفصل الإنسان عن الطبيعة ـ أي الزمن ـ هو أيضاً المبدأ الذي يتولى التقسيمين الآخرين . إن ما يضع العقل ، في الواقع ، في مواجهة الهوى (إذاً الناس في ما بينهم حسبما يتحكَّم بهم هذا أو ذاك) إنما هو كونُ الهوى عالقاً في شباك المباشَرَة ، في حين يتطلع العقل إلى أبعد من الحاضر . وهكذا فإن **De Homine** لا يعارض ببساطةٍ الشرَّ بالخير ، بل لمزيد من الدقة يعارض « الخير الظاهري والمباشر الذي يكون في أغلب الأحيان الشر بالذات (إذا فكرنا جيداً في حدوده ونواحيه)» بـ « الخير الحقيقي » . والحالة هذه ، كيف نضيف المبادىء التي تدفع باتجاه هذا أو باتجاه ذاك ؟ « في حين ينبغي البحث عن الخير الحقيقي في توقع النتائج البعيدة ، هذا

التوقع الذي هو من صنع العقل ، يستحوذ الميل على الخير الراهن ، من دون توقع الكلمات الأعظم التي يستتبعها » (الفصل 12) . إذاً مرةً أخرى يطوِّر الإنسان ، عبر الانتشار في الزمن ، القدرةَ الأولى التي كانت تضعه في دائرة غير دائرة قوانين الطبيعة .

لدينا إذاً في السلسلة زمن ـ علامة ـ كلام ـ عقل المبدأ الذي كنا نبحث عنه : أصلٌ مندرج في الطبيعة وينتج آثاراً مضادة للطبيعة ؛ خاصٌ نوعياً بالانسان ، بصفته يميّزه من باقي العالم ويوحِّد كل أفراد النوع ، على الأقل قانوناً ؛ ومؤسِّسٌ ، لأنه يُدخِل نَسَقاً غير النسق المشترك ، بواسطة الآثار الايجابية والسلبية للكلام والاستدلال . يبقى أن نقيس النتائج الإناسية لكل ذلك .

إن أول أثر للغة هو جعلُ حالة الفطرة (أو حالة الطبيعة) غير قابلة للعيش فيها . فبفضل اللغة تتحول حالة الفطرة إلى حالة حرب ، في الواقع . ومجرد الحاجة ليست كافية لتجعل من كل فرد عدواً ، كامناً ، لكل الأفراد الآخرين (ليست كافية لدى الحيوانات) ؛ لكن القدرة على الكلام تدفع الناس إلى مقارنة بعضهم بالبعض الآخر باستمرار ، في إطار علم أخلاق خاص بالمديح ، والشرف ، والخجل والخصومة . إن ما يقود إلى صراع الجميع ضد الجميع ليس ضرورة فيزيائية ؛ إنه استرجاع هذه الضرورة في الإطار المسموم للبعد اللغوي . وفي حال لم يكفِ هذا أيضاً ، ينصح العقل بحد ذاته ، في حالة الفطرة ، بالعنف : إنه يأمر كل واحد بالدفاع عن حياته ؛ والحالة هذه ، إذا لم أكن أريد أن أُقتل بغتةً ، فإن أفضل وسيلة للدفاع عن حياتي هي أن أبادر إلى الهجوم ، على الأقل طالما ليست هنالك سلطة عليا لتأمين بقائي .

لكنْ ما دمَّرته اللغة ، يمكن اللغة أن تنقذه : إذا كان في وسع

الناس الخروج من حالة الفطرة التي باتت تشبه الجحيم ، فذلك أيضاً بفضل آثارها . إن إمكانية الالتزام بواسطة الكلام تؤسس هذا الوعد المتمثل بالعهد (أو التعاهد) ، ومعه ، تكوين المجتمع المدني . من يتكلم في وسعه أن يخلق الدولة والقانون . أما الحيوانات فهي إذ لا تمتلك مَلَكة الكلام ، لا تعرف لا الحالة الاجتماعية ولا حالة الحرب : مثلما ليس الشر في متناولها فكذلك الأمر بالنسبة للعلاج .

إذا كان الإنسان يقاتل فلأنه يتكلم . ولهذ السبب أيضاً يكف عن القتال .

بيد أنه بالإمكان اكتشاف العلاقة بين الإنسان والزمن في سلسلة ثانية من الملامح تنتج آثاراً غير ذلك الذي تكوّنه العلامات ، واللغة والعقل . تتوضح في الواقع من جهة اللغة المظاهرُ الجامدةُ للشرط البشري : تلك التي تفسر حالاته أو شروط حركاته . لكن لم نكن انتهينا من وصف الإنسان حين بيّنّا ما هي حالة الفطرة ، أو المجتمع المدني أو إطار العقل . علينا أن نشير أيضاً إلى محركات هذه الحركات : لماذا يتطور العقل إلى علم ، ولماذا تغري المغامرةُ الإنسان ، وما الذي يسمح له بزيادة المعرفة والحضارة . كان التقليد الارسططاليسي يجيب عن هذه الأسئلة بـ « رغبة الانسان الطبيعية في المعرفة » (الميتافيزياء ، أ ، 1) . أما هوبس فلا يستطيع السماح لنفسه بهكذا إحالة إلى الطبيعة لأنه سيكون عليه عندئذٍ ، بفضل مبدئه الخاص بالتجانس ، أن ينسب رغبةً كهذه إلى الحيوانات أيضاً . علينا إذاً أن نبحث لجهة القَطْعِ عن مصدر الفضول ، والشعور بالغرابة والرغبة في الجديد . إنها تحليلات نادراً ما تسترعي انتباهنا لدى هوبسٍ يراد اختزاله إلى السياسة ـ لكنها

متناسقة جداً مع فلسفةٍ ترفض فكرة الخير الأسمى لصالح البحث الدائم عن خيرات أرقى ، وتماهي الحياة مع سباق ، أي مع مزيج من المقارنة والحركة .

يتفوق الإنسان على الحيوانات بالفضول بقدر ما يتفوق عليها بملَكة فرض أسماءٍ للأشياء : « في الواقع ، حين يلاحظ حيوان شيئاً جديداً وغريباً عنه ، لا ينظر إليه إلا للتأكد من أنه يمكن أن يفيده أو أن يضره ، وعلى هذا الأساس فهو يقترب أو يهرب منه ؛ في حين أن الإنسان الذي يتذكر في معظم الأحداث الطريقة التي حدثت بها أو التي أبصرت النور على أساسها ، إنما يبحث عن بداية كل ما يَعْرُض له من جديد ، أو عن سببه » (**De Natura Humana** ، 9 ، 18) . ولأن الإنسان يحل الرموز بالضبط بتعابير الذاكرة يمكنه أن يقرأ الجديد كجديد وليس فقط كنافع أو مضر . وإذا كان تعليم(*) ما يتشابه في الزمن هو النتيجة الطبيعية لاختراع العلامات ، فإن تعليم الاختلافات هو النتيجة الطبيعية للبحث عن الأسباب . إن الزمن يثبِّت على فكر الإنسان الشعورَ بما هو غريب ، هذا الشعور الذي يميِّزه مرةً جديدةً من الحيوان . « هذا هو مصدر كل فلسفة . فعلم الفلك ناجم عن الأعجاب بالنجوم . والفيزياء ناجمة عن الآثار الغريبة للعناصر والأجسام » . وبالطبع ، فالناس المختلفون سوف يذهبون في الواقع بعيداً إلى هذا الحد أو ذاك في المهنة المفتوحة أمامهم هكذا قانوناً . إن من لا يسعى إلا وراء مصلحته ، بتعابير الغنى أو الطموح (أي ذلك الذي لا يعيش إلا في اللحظة الراهنة ـ لأنه حتى إذا طال هذا الزمن الراهن أو

(*) الاستدلال بالعلامات (م) .

تكرر ، لا يستتبع ذلك حساب تنوع اللحظات) سيكون أقل تأثراً بالشعور بما هو غريب وسوف يكتسب إذاً قدراً أقل من المعارف النظرية لأنه سيكون لديه قدر أقل من الفضول : « لا يشعر إلا بالقليل القليل من الرضى لمعرفة ما إذا كانت حركة الشمس أو حركة الأرض هي التي تنتج النّهار ؛ لن يولي انتباهه لأي حدث غريب إلا بقدر ما يمكن أن يكون نافعاً أو مضراً ، بنظره » . بتعبير آخر ، ومرة جديدة ، إن الإنسان الذي تضيق فيه آثار الزمن التفاضلية أو تعاق ، يكرر في داخل الانسانية سمات الحيوانات الطبيعية . تعيد المصلحةُ ، والهوى أيضاً ، تغطيس الإنسان في اللحظة الراهنة الخالدة التي تنتزعه منها سلطةُ العلامات وفتنةُ الجديد .

بيد أنه لا ينبغي الاعتقاد بأن الشعور بالجديد لا ينتج إلا آثاراً غير مبالية (بالمنفعة) . على العكس ، يمكن كل واحد أن يتأمل في التغيير الوعد بتحسين وضعه : لكن الأمر يتعلق عندئذٍ بنوع جديد من المصلحة ، مغمور في الزمن ؛ ولوصف هذا النوع يلجأ هوبس إلى استعارة تذكّر باستعارة السباق ـ إنها صورة اللعب ؛ يقول إن الناس يشعرون إذاك بالآمال نفسها التي يشعر بها كل اللاعبين حين تُخلط الأوراق . يتعلق الأمر إذاً بمصلحة دينامية تدفع نحو البحث عن التغيير لأجل التغيير ولأجل الربح ، حتى غير الأكيد ، الذي سوف يجلبه . إن الرغبة في الشيء غير الأكيد وهذه الإثارة التي تلازمها ، ربما تكون إحدى العلامات الأكثر وضوحاً على لا طبيعية الإنساني .

سوف يعود إلى ذلك كتاب **De Homine** ، فيما يسعى لوصف تحولات الفرد بالذات ، خلال حياته ، بالنسبة المتزايدة من

الرغبة ، التي لم تعد رغبة في ما هو غريب بل باتت رغبة في المجهول . في حين تميل فلسفة للطبيعة إلى تفسير عصور الحياة بنضج ما (أي بنمو معطى طبيعي) يشدِّد هوبس ، على العكس ، على أنه إذا كان الأولاد الصغار لا يزالون يتصرفون « وفقاً لسير الطبيعة » ـ أي بعدم امتلاك شغفٍ بغير المعلوم (لأن الإحساس يسبق الميل ، في الطبيعة) ، فالولد الأقل فتوّةً يبدأ بتجريب أشياء جديدة متنوعة ويقلب الراشدون المبدأ العام كلياً : « يجربون من الأشياء الجديدة عدداً أكبر بقدر ما تكون ثقافتهم أشد عمقاً ، حتى حين لا تدعو الضرورة » . تلعب الذاكرة دورها هنا إذاً لا للتذكير بالمعلوم بل للتذكير بالمتعة المستشعر بها بسبب الجديد وإغراء الفرد بالقفز في المجهول . وعلى العكس ، يمكن الجُدَّة ذاتها ، عبر وساطة العادة ، أن تجعل المرء يقبل بتجارب كانت جِدَّتها الفائقة قد جعلت مقاربتها كريهة بادىء ذي بدء (الفصل 11) . يجد تحليل آثار الزمن تتويجه هنا في فلسفةٍ للثقافة نرى فيها حس المغامرة ، والتبدلات في الذوق ، والرغبة في المعرفة والمتعة تنمو وتتراتب تبعاً للحسابات والعادات التي تتغذى عبرها التجربةُ الماضية وانتظار المستقبل أحدهما من الآخر ، من أجل الدفع إلى أبعد الحدود بالاختلاف البشري بعد أن يكون جرى إرساؤه .

ونعثر أيضاً على هذه الموضوعات Thèmes في نهاية الفصل 12 من **De Homine** ، مع توضيح إضافي يعقد الزَّردة الأخيرة من الاستدلال : كنا رأينا في الواقع أن التجربة إنما يشترك فيها الناس والحيوانات ، وأن الحيوان يملك منها أحياناً أكثر مما يملك الإنسان ؛ بتعبير آخر ، أن هذا الأخير أدنى رتبة من حيث المعرفة المراكمة التي تبقى داخلية بالنسبة إلى الطبيعة . إن تحليل الجدَّة والدهشة سوف

يبين هذه المرة ان ما هو دونية وفقاً للطبيعة يمكن أن يكون تفوقاً في النظام المضاد للطبيعة : « هذا الهوى خاص تقريباً بالناس (. . .) . إنهم يستمتعون بالجديد ، بما هو فرصة لمعرفة الأسباب والنتائج . من هنا أن من يندهش أكثر من غيره إزاء عدد أكبر من الأشياء إنما يجري اعتباره إما أقل تجربة من الآخرين أو أكثر ذكاء منهم ؛ إذا حصلت معه أشياء جديدة أكثر ، فمن البديهي أن يكون أقل خبرة ، وإذا اندهش أكثر من الأشياء الجديدة نفسها ، فهو أكثر ذكاء » .

لأن الإنسان إذاً جسم مندرج في الزمن فهو يحتمل عِلْماً منظماً وغير عادي في الوقت ذاته : منظماً ، أي دقيقاً للغاية ، لأن جسمانيته corporéité تؤكد لنا أن خطاباً بصدد الأهواء والدولة Cité لن يستدعي أشباح معرفة مزعومةٍ خارج الطبيعة ، ولا نزوات التعسف الفردي ، بل سيخضع للقواعد ذاتها والضرورات ذاتها التي تخضع لها الرياضيات ؛ وغير عادي لأن الزمن يحفّز سلسلة مزدوجة من النتائج التي تخلق ، من دون أن تنتمي إطلاقاً لما هو فوق الطبيعة ، عالماً ثانياً بجانب الطبيعة ـ نتائج سكونية من سلسلة الزمن ـ اللغة ـ العقل ، تكوّن حقل الصحيح والخاطىء ، وتضع الذوات القانونية في حالة الفطرة ، وتعطيها الوسيلة للإفلات من هذه الحالة بواسطة العهد والسيادة ؛ ونتائج ديناميـة من سلسلة الزمن ـ الغرابة ـ السبب ، تحول العقل إلى بحث علمي ، والذات القانونية إلى لاعب مشغوف ، والمجتمع إلى حضارة .

الفصل الثاني

الفلسفة والدين :
كلام الله

إن تحديد موقع هوبس ليس فقط تبيان كيف يتحدد موقع فلسفته حيال العلم وكيف تَسْتُند الى تفسير لشروط العلم جِدَّةَ مشروعه السياسي ، إنه كذلك تبيان الحدود التي يرسمها حيال الدين ، لأن بنية فكره بالذات تجعل هذا الرسم ضرورياً ، ولأن إلحاح الوضع الراهن يشدِّد على ذلك ، في الوقت ذاته .

لقد بات الكتاب المقدس منذ النهضة موضوعاً لفقه اللغة والنقد النَّصِّي ، أي موضوعَ معرفة طبيعية ، هذا إذا لم يكن قابلاً كلياً للاختزال إلى تأكيدات العقل ؛ ألا يمكن عندئذٍ الدفع بتوحيد المعرفة الى حد النظر إليها النظرة العقلانية والنقدية ذاتها التي يُنظَر بها إلى الطبيعة ؟ هذا من جهةٍ ، ومن جهة أخرى لقد بينت الأزمات الدينية والسياسية كفايةً ، منذ الإصلاح الديني ، خطر انقسام السلطان ، هذا الانقسام الذي يولِّد الفوضى ، وغيابَ الأمنِ والموتَ . سيكون على المعرفة المكوِّنة للدولة ، وبالتالي لأمن المواطنين ، أن تُنَحِّي أسباب هذا الانقسام الدينية ، أي كل ما قد يزعم استخلاص أسباب لإضعاف آثار العهد ، المنبثق من الكلام البشري ، من كلام الله . من هنا ضرورة بناء علم لاهوت لإسقاط الحدود التي قد يَقع المرء تحت إغراء وضعها أمام السلطة صاحبة السيادة . علم لاهوت لا تعطي فيه كلماتُ الله ملوكاً للإنسان ،

ولا قوانين ؛ إن العطيّة الالهية الوحيدة ، إنما هي بالضبط هذه القدرة على الاصطناع التي تجعل من الإنسان كائناً فريداً ، والتي بواسطتها يمكنه هو وحده أن يبني ـ لا أن يتلقى ـ هذا الكائن الآخر الذي سوف ينقذه ، أي **اللوياثان** .

إن على توماس هوبس أن يضمن ، مثله مثل اللاهوتيين الآخرين ، **سلطان** لاهوته . وهو الأمر الذي يستتبع ، من جهةٍ ، أن عليه إبراز أسسه ، أو ينابيعه ، ومن جهة أخرى أن عليه رسم حدود هذه الينابيع ، التخوم التي تفصل في ما بينها . عليه الاجابة عن سؤالين : من أين نستمد المعرفة بصدد الله ، والخلاص ، ومملكة المسيح ؟ و ـ في الوقت ذاته تقريباً ـ من أين يستحيل(لا بل يضر) استخلاص معرفة كهذه ؟

إنها لمشكلةٌ تنطرح باستمرار ، مع أنه يجري الاقتراب منها .بأشكال مختلفة حين يتنوع الأفق الفكري الذي يقدم صعوباتٍ ووسائلَ لطرح الأسئلة . فعلى سبيل المثال ، يتناول القديس توما المشكلة في بداية مؤلَّفه **الخلاصة اللاهوتية** بالشكل التالي : ما الذي يجعل من اللاهوت علماً ؟ ويجيب : يقوم كلامنا على الله على علم الله ، وهذه أطروحةٌ تتيح له أن يستعيد نظرية أرسطو حول ضرورة العلوم ، فيما يتولى تعديلها ، وهي النظرية التي سوف يؤسس فوقها بناء مذهبه . لكن المسألة الشائكة ، في عصر هوبس ، هي مسألة تعدد الينابيع . إن ارتجاجات الأنسيَّة ، والإصلاح الديني ، والهزاتِ السياسيةِ المرتبطة غالباً بالوحي النبوي قد حفزت بروز نزاعات محتملة بين الكتاب المقدس ، والتراث ، والعقل والالهام الفردي . ثمة سؤال محتوم يطرح نفسه : حتى في الأوساط البروتستانتية حيث يجري زعم الرجوع الى الكتاب المقدس وحده ،

للتخلص من الإسهامات والتجاوزات البشرية جداً ، سرعان ما يظهر أنه لم يتم حل كل المشكلات ؛ فحين يكون مقطع توراتي غامضاً ، مَنْ يفسره ؟ إذا كان في وسع كل واحد أن يفعل ذلك (وترجمة التوراة الى اللغة العامية تدفع في اتجاه تمكُّنِ أيٍّ كان من فعل ذلك) سنكون في الحال إزاء تعدد في القراءآت . كيف يتم الاختيار في ما بينها ؟ هل سيتم الاستنجاد بالعقل ؟ أو سيتم اتخاذ القرار بأن إحدى هذه القراءآت أصوب من غيرها ؟ أو أنه سيكون من حق كل واحد أن يؤسس بدعته الخاصة ، المتحلقة حول تفسيره ؟ يقول البعض إن هذه الامكانية الأخيرة تقود بسرعة إلى الحرب الأهلية ، أو على الأقل إلى الفوضى الدائمة ، لأن ما يجري الخلاف بصدده في معرض تفسير التوراة ليس سلسلة من المشكلات الفلسفية أو الخاصة بالتأريخ الرسمي ، التي تتعلق بالماضي بصورة نهائية ، بل الشهادة على كلام حاضر باستمرار يدل القارىء على كيفية تأمين خلاصه هنا والآن ؛ ويتكلم أيضاً على الدولة ، والزواج ، والحرب والمُلْكية . ما أن يعتقد أحد المؤمنين أن في وسعه أن يجد في توراته تبريراً لعدم دفع الضرائب المتوجبة عليه ، ولعصيان الدولة أو حمل السلاح لبناء دولة أخرى (وأن يقنع بذلك قرّاء آخرين) ؛ ما أن يستطيع إقناع نفسه بأن خلاصه مرتبط بهذه القراءة ـ فإن مسألة الينابيع (أو المصادر) التي نطّلع بواسطتها على الكلام الالهي لا تكون عندئذٍ خلافاً مدرسياً : إنها مشكلة لا يمكن الالتفاف عليها ، خاصةً بكل لاهوت وبكل سياسة ، ولهذا السبب لا يمكن سياسةً أن تستغني عن اللاهوت .

على هوبس أن يحل إذاً مشكلة أبيستيمولوجية(*) وسياسية :

(*) الابيستيمولوجيا هي دراسة العلوم . إنها دراسة نقدية لتطورها وطرائقها =

كيف التوفيق في معرفةٍ موحَّدةٍ بين المصادر المختلفة التي تزعم كشف كلام الله لنا ؟ وهي مشكلة أساسية جداً لا سيما أنها تنطرح داخل فلسفةٍ ميزةُ الله فيها بالضبط هي أنـه لا يتكلم . وسوف يعـالج اللوياثان هذه المسألة مرتين على الأقل : ثمة في الفصل السادس والثلاثين تحليل نصي ودقيق جداً للمقاطع التوراتية التي تشير هي بالذات إلى المسألة ، وهذا التحليل يفضي إلى التمييز بين الخطاب المنسوب مباشرة إلى الله بالذات ، والخطاب الذي يدور حول الله (تعليم الـدين) . إن الكتاب المقـدس بكامله هـو « كلام الله » بالمعنى الثاني ، لكن ليس بالمعنى الأول . بالمقابل ، إن الـوصايـا العشر (« أنا الرب إلهـك ، وآمرك . . . . . ») هي كـلام إلهي بالمعنى القوي ، في حين أن المقدمة (قال الله هذه الكلمات وتكلم هكذا . . . ») تأتي عـلى لسان كـاتب التاريـخ المقدس . وتـأتي سلسلة من التمييزات الأخرى لتعزز هذا التاريخ وتكمله : حتى بالمعنى القوي ، علينـا أن نميز بـين ما قـاله الله بنفسـه(الوصـايا العشر) واستعارات قدرته (تشكلت العوالم بفعـل كلام الله) . يضـاف الى ذلك أن اللغـة التوراتيـة تستخدم بـاستمـرار عبـارة « الكـلام » للدلالة عـلى أثره ـ الشيء : « تم كـلامـه » تعني أن « الشيء قـد تم » ؛ وأخيراً ، المعنى الأخـير الـذي يحـل الـوحي عملياً : « هنالك أيضاً في الكتاب المقدس أمكنة يدل فيها كلام الله على كلمات تتفق مع العقل والعدل » ـ كائناً من كان الذي تلفظ بها . ويمكن حتى أن يتعلق الأمر بأوامر العقل والعدل ، كما هي مكتوبة في قلب الإنسان .

= ونتائجها . وحين نصف أمراً ما بأنه ابيستيمولوجي ، أو علومي ، نعني بذلك ارتباطه بالابحاث التي تأخذ هذا المنحى (المعرب) .

حين وصلنا إلى هذا الحد ، أتممنا بالاستناد الى الكتاب المقدس بالذات ، وفي قراءة نصه الحرفي ، عمليةً مزدوجةً : لقد نزعنا قدسية القسم الأعظم من النص التوراتي (لأنه لم يعد يظهر ككلام الله بالمعنى القوي ، أي الكلام الذي تلفظ به الله) ؛ لقد جرى التذكير بالطابع الالهي للعقل البشري : بما أن كلام الله ، بالمعنى الأوسع ، يتجاوز الوحي ، بمقدار ما يتضمن أيضاً **القول** والعدل في الروح الانسانية . وبين هذا التقييد وهذا التوسع ، ما يبدو أنه ضاع إنما هو مفهوم الكتابة الموحى بها . ربما لا يكون عديم الجدوى أن نقرِّب بين هذا المسار وذلك الذي سيفتتح به سبينوزا ، بعد عشرين عاماً ، **البحث اللاهوتي ـ السياسي** : سوف يحدد الفصل الأول النبوءة كمعرفة أكيدة ، أوحى بها الله للناس ؛ لكنه سيضيف في الحال : إذا اكتفينا بهذا التحديد ، لا يمكن أن نميزه من المعرفة الطبيعية ، لأن هذه الأخيرة تبلغ اليقين أيضاً ، وألا تستحق هي الأخرى الصفة الالهية ؟

لقد كان الفصل 31 أعلن بصورة أكثر تأليفاً : « كلام الله ثلاثي : عقلاني ، ومحسوس ، ونبوي » لأن الله يعني قوانينه بفعل أوامر العقل الطبيعي ، عبر كشفٍ أو إيحاءٍ لأفراد خاصين ؛ بصوت إنسانٍ ما ، يضمن تصديقَ الآخرين له ، بواسطة معجزات . إن ما يثير الاهتمام في هذا التقسيم الثلاثي (الذي سبق أن وقعنا عليه في **De Cive**) ، هو أن الكتاب المقدس بوصفه هذا اختفى منه ؛ وهو أمر ينسجم مع التحليل الوارد أعلاه ، لأن مضمونه يتوزع بين الأوضاع المختلفة للكلام : « إن القول إن الله . . . تكلم في الكتاب المقدس ، يعني أن الله لم يتكلم مباشرة بل بواسطة الأنبياء أو الرسل أو الكنيسة » . تجري إحالتنا إذاً إما إلى النبوءة ، أو إلى

الطريقة التي يدخل بها نص في نص آخر ، وينتقل بفضل نص آخر . كذلك فالوحي الفردي ليس موضوعاً للتحليل إلا بمقدار ما يمكن الكلام عليه بتعابير شاملة ، أي حين تراد معرفة ما يجب أن يفعله المسيحي المتوسط الذي لا ينتفع به ، ويضطر للإيمان بما قيل له بصدده ؛ تجري الإحالة إذاً أيضاً إلى حالة النبوءة . وسوف تُستنفد دراسةُ كلام الله إذاً في عناوين رئيسية ثلاثة :

- النبوءة ؛
- عناوين الكتاب المقدس والقواعد لأجل تفسيره ؛
- العقل القويم .

النبوءة

يتصدى هوبس هنا لموضوع حالي وكلاسيكي جداً في الوقت ذاته . فالتراث الفلسفي أسّس في الواقع خطاباً عن النبوءة ينطوي على عدد من المقاطع الضرورية : الإيحاء بها ، وسائلها(الصوت المباشر ، الحلم ، الرؤيا) ، موضوعها (مسألة مرتبطة بمسألة « تصوير » العهد القديم) ، وأخيراً مقاييسها ـ لأن هنالك أنبياء كَذَبَة ـ.

من هذه الملاحظة بالذات ينطلق الفصل 32 من اللوياثان ، وهو فصل كلاسيكي تماماً في الظاهر : هنالك أنبياء كَذَبة ؛ كيف نكتشفهم ؟ وهذا خيار صعب إلى حد أن الكتاب المقدس ذاته يقول إن نبياً كذاباً يمكن أن يصنع أعاجيب حقيقية ؛ لا بل يمكن نبياً كذاباً أن يخدع نبياً حقيقياً . يمكن أن نستخرج من الكتاب المقدس مقياساً مزدوجاً ؛ النبي الحقيقي هوذلك الذي يتوفر فيه شرطان في الوقت ذاته : صنع المعجزات وعدم الانحراف عن الدين القويم .

إن الحل ، المعلن بهذه العبارات ، هو كلاسيكي بقدر ما المشكلة كلاسيكية . لكن هوبس يعبّر في الحال تقريباً عن المقياس الثاني بتعابير سياسية : إن الانحراف عن الدين القويم يعني التحريض على العصيان ضد الملك . وهو يستشهد لهذه الغاية بنص سِفْر التثنية (في التوراة) الذي يقول : « اُقتل الأنبياء الذين يريدون حرفَك عن الرب إلهك » ؛ وفي الحقيقة يستشهد الجميع بهذا النص ؛ لكن هوبس يقوِّله أكثر مما يفعل الجميع بمقدار ما يُدخِل في تفسيره قراءته للتاريخ التوراتي ؛ لأن « الله » ، كما يقول ، معتبر هنا « ملكاً » ؛ فالاسرائيليون كانوا في الواقع قد جعلوا من الله ملكاً عليهم بواسطة العهد في سفح جبل سيناء . كذلك عندما يقول القديس بولس : ملعون من يعلّم غير الانجيل ، يخاطب من ينظرون الى يسوع على أنه المسيح ، أي على أنه ملك اليهود . ويمكن إذاً أن نصل إلى الخلاصة الآتية : « كل نبوءة موجهة ضد سلطة الملك الذي تقبّله شعبٌ ما إنما يلعنها القديس بولس ، بنتيجة هذا الكلام » .

هذا التحديد ، المصحَّح هكذا ، يحظر بحد ذاته على نبي أن يقف ضد سلطة الدولة ، لأنه يكف بذلك بالذات عن أن يكون نبياً . لكن هوبس سوف يُجري إقفالاً مزدوجاً للحد من هذا الانقسام الممكن للسلطان . إقفال أول : هو ذلك الذي يستند الى التغيير الفعلي للأزمنة : لقد ختم مجيء المسيح تاريخياً زمن النبوءات ، ونحن نعيش في حقبة أخرى من تاريخ الخلاص : « بما أنه لم نعد هنالك معجزات في أيامنا هذه ، لم تعد لدينا علامات نتعرف بواسطتها الى التجليات أو الالهامات التي يزعمها أيٌّ من الأفراد ، كما لم تعد لدينا إلزامات بالاستماع الى أي مذهب ،

يتجاوز ما يتوافق مع الكتب المقدسة ، التي تحل منذ أيام مخلصنا محلَّ أي نبوءة أخرى وتعوِّض من نقص النبوءات بصورة ملائمة » ؛ إن حق (أحدهم) في إعلان نفسه نبياً بات ملغىً إذاً طالما الكتب المقدسة موجودة ؛ لا سيما أنها تقدم أكثر من مضمونها ، وانه ليس بالامكان التذرع بالنقص فيها من أجل اللجوء الى التنبؤ ، لأنه انطلاقاً مما تقوله « بواسطة تفسير حكيم وعلاّمة ، وتَمَحُّكٍ جادٍّ ، يمكن أن تُستنتج بسهولة ، من دون استحواذٍ الهي أو إلهام فائق للطبيعة ، كلُّ القواعد وكل التعاليم الضرورية لمعرفة واجباتنا ، سواء تجاه الله أو تجاه البشر» . وسوف يستمد هوبس من هنا بالضبط ، تتمة الاستدلال المتعلق بالمملكة المسيحية .

مذاك لا تعود نَزْعةُ التنبؤ ممكنة (مضى زمن النبوءات) ولا مفيدة (يكفي الكتاب المقدس والعقل) . إلا أن أمرها لم ينته بعد . إن القول « لم يعد هنالك من معجزات » إنما هو ملاحظة تجريبية وقد لا يصمد طويلاً في وجه أولئك الذين يزعمون القيام بها . لذا ففي الواقع لا يكفي الفصل 32 هذا كنظرية عامة في نزعة التنبؤ : إنه يفيد فقط في وضع نظرية تأريخية عن نزعة التنبؤ التوراتية ، وفي سحب الحجج بذلك من أولئك الذين بودِّهم أن يركّزوا على هذه النزعة التنبؤية التوراتية تبريراً لنزعة التنبؤ الحالية . يجب أن نضيف إذاً محاجَّةً ثانية : تحليلاً لما تعلمنا إياه التوراة من أجل الحكم على نزعة التنبؤ الراهنة . وسيكون ذلك هو **الاقفال الثاني** ، المعد لتبيان أن الرؤية النبوية للمستقبل المحتمل لا تتناول إلا مستقبلاً قريباً .

هكذا برهان تبدأ ملامحه الأولى في الفصل 34 ، حيث نقع على معاني كلمة « روح » في النص التوراتي . ثمة الكثير منها : يمكن كلمة « روح » أن تعني « نَفَساً » ، « حكمةً » ، « حياة » ،

الخ . ، وأخيراً خضوعاً للسلطان . وهذا المعنى الأخير هو بالطبع الأكثر إثارة للاهتمام : حين يقول الله لموسى ، بخصوص السبعين شيخاً الذين ينبغي أن يساندوه « سآخذ من الروح الذي عليك وأضعه عليهم » يستنتج هوبس من ذلك أن أولئك الشيوخ مذاك « يتنبأون وفقاً لنية موسى ، أي بفضل روح ، سلطانٍ ، خاضع لروحه وسلطانه » ؛ وبالمعنى ذاته ، حين نقرأ أن « يشوع كان ممتلئاً بروح الحكمة لأن موسى وضع عليه يديه » ، فهذا يعني أن موسى كلفه بمهمة مواصلة العمل الذي كان بدأه هو بنفسه .

مرة أخرى ، نقع من جديد إذاً على القراءة السياسية لتعبير ديني في العادة ، كمسعى أساسي للتفسير الهوبسي للكتاب المقدس ؛ وقد رأينا هذه القراءة تتدخل من أجل التعيين السلبي لحدود نزعةٍ ما للتنبؤ ؛ ومن أجل تحديد عنصر جوهري في النزعة النبوية (الروح) ؛ وسوف نراها الآن توظَّف بالكامل تحديداً إيجابياً للنشاط النبوي بمجمله .

في الفصل السادس والثلاثين ، وبعد أن حلل هوبس صيغة « كلام الله » ، يستعرض في الواقع المعاني المتنوعة لكلمة « نبي » ؛ هنا أيضاً ، نجد أنفسنا أمام تحليل نصي طويل يبدِّد التعبير في معانٍ متعددة . لكن إذا اقتصرنا على النبي بمعناه الحصري ، ذلك الذي يكلمه الله ، ينبغي الإجابة عن السؤال : كيف يكلمه ؟ هنا سوف يُدخِل هوبس تمييزاً رئيسياً ، وهو سوف يفعل ذلك بواسطة استشهاد توراتي سيستخدمه سبينوزا من جهة أخرى أيضاً في الفصل الأول من البحث اللاهوتي ـ السياسي . وهو يرجع في الواقع الى سفر العدد ، الاصحاح الثاني عشر ، 6 ـ 8 ، حيث يقول الله : « إن كان منكم نبيٌّ للرب ، فبالرؤيا أستعلن له في

الحَلم أكلمه . أما عبدي موسى فليس هكذا بل هو أمين في كل بيتي . فماً إلى فمٍ وعياناً أتكلم معه لا بالألغاز » .

ثمة إذاً ، باعتراف الكتاب المقدس بالذات ، نوعان من الأنبياء ، وهذا التمييز تراتبي : يتعلق الأمر بتبيان رجحان كفة موسى . هنا أيضاً يستعيد هوبس موضوعة كلاسيكية (فصَّل القديس توما ، على سبيل المثال ، هذا التمييز في **De Veritate** ، مستعيناً بالمرجع ذاته) لكنه يلوي هنا أيضاً معناها : ينقل حقل الجواب ، النقل ذاته الذي حصل بالنسبة لكل الحالات التي حصلت في السابق : سوف يفسر التمييز بين نماذج النبوءات بالتمييز بين السلطان (المدني) لشتى الأنبياء .

« بين أنبياء . . . العهد القديم ، كان البعض سامين ، فيما كان البعض الآخر تابعين » . جرى إنتاج الصياغة المجردة (وليس للمرة الأولى) باستبدال اسم موسى في المثل باسم فئةٍ : عَنَيْنا باسم الأمير . « كان الأنبياء السامون موسى ، في المقام الأول ، ثم من بعده كلٌ من كبار الكهنة ، خلال زمن كهنوته ، طالما استتبع الكهنوتُ المُلكَ » ؛ إن هذا الاستتباع بالضبط هو الذي يسمح بالانتقال من الاسم العلم الى الفئة . بمعنى آخر ، موسى هو أمير وكاهن في الوقت ذاته : هو أمير بالتفويض لأن الأمير الحقيقي في الحقبة التيوقراطية هو الله ـ الذي يختار أن يتمثل على رأس الشعب العبري بموسى وخلفائه . لكن إلى أي من هاتين الصفتين ندين بدور النبي الأسمى ؟ يكفي من أجل الحصول على جواب عن هذا السؤال رؤيةُ عَمّن يستغني النهار الذي ينفصل فيه المُلك عن الكهنوت ـ أي بعد شاول ، حين سيصير في إسرائيل ملك وكاهن في آن معاً . إذاك ، « بعد أن نبذ الشعب اليهودي الله كي لا

يملك عليه ، كان الملوك الذين خضعوا لحكم الله أنبياءه الأعلين في الوقت ذاته ، وباتت وظيفة الكاهن الأكبر تابعة » . هذا وإن سلسلة من الأمثال المأخوذة من كتاب صموئيل معدة للبرهان على ذلك . باختصار ، كان الشعب المختار يعيش مذاك في ظل نظام يشبه نظام الكنيسة الانغليكانية .

يتكلم الله مع الأنبياء السامين بصورة مباشرة ، خارقة للعادة ، غير مفهومة . أما بخصوص الآخرين ـ الأنبياء التابعين (أي أولئك الذين تجري تسميتهم عادة باسم النبي) ـ فالكتاب المقدس لا يشير في أي مكان إلى أن الله كلمهم بصورة فائقة للطبيعة . لقد خاطبهم « بالصورة التي يُغري بها الناس بصورة طبيعية بالتقوى ، والايمان والعدالة وفضائل كل المسيحيين الأخرى » . وهذه أطروحةٌ ينبغي مقارنتها بما قيل ، أعلاه ، عن تعبير كلام الله » ـ الذي علاوة على معناه الخاص يمكن أن يصبح بكل بساطة مرادفاً لـ : فضيلة طبيعية (العقل والعدل) . لكن التحليل النصي وحده ، في الوقت الذي شدد فيه على تعدد المعاني ، لم يكن قد قدَّم بعد مقياساً لتقرير متى كان المعنى خاصاً ومتى لم يكن . مذاك بات ثمة مقياس متوفر ، وهو مقياس سياسي .

الآن تأخذ كل قِطَعُ المُربكة(البازل)* أمكنتها : يتيح التمييزُ بين نوعين من الأنبياء (حيث يضطلع الملك بدور النبوءة الكامل) توضيحَ ما تقدم حول التعادل بين « الروح » و« السلطان » : ففي الواقع ، إذا كان الأنبياء التابعون يتكلمون في روح الله ، «يجب أن

(*) لعبة للأطفال مؤلفة من قطع عديدة ينبغي وضعها في أمكنتها المخصصة لها لتنتج من تركيبها رسماً أو أي شيء آخر (م) .

نفهم ببساطة أنهم يتكلمون وفقاً لارادة الله التي يعبر عنها النبي الأسمى » . إن الاحلام ، والرؤى ، الخ . ، التي يعرف بها نبيٌّ - موظف كهذا كلام الله يمكن أن تعمل بواسطة الأسباب الثانية : ليست في ذاتها إذاً علامة كافية ؛ إن العلامة الوحيدة الكافية هي طاعة الأمير .

يعطي البرهان إذاً في نهاية المطاف قاعدةً للتوجه في الاحداث الراهنة . هنالك أناسٌ يزعمون أنهم أنبياء ويزعمون أننا نطيع الله عبرهم - أي اننا في الواقع نطيعهم هم ، لأنه ليس لدينا أي دليل على واقع أن الله كلمهم حقاً . إن هذا الاختيار يتم تحت مسؤوليتنا (خطر حرب أهلية ، على سبيل المثال ، وما تؤدي اليه من كوارث) ؛ وللقيام بهذا الاختيار ، لم تعد لدينا قاعدة المعجزات ، بل تبقى لنا القاعدة الأخرى : طاعة السيد الأعلى(لا يأتي سلطانه اليوم من الله مباشرة ، بل من العهد) : « على كل إنسان إذاً أن ينظر من هو النبي الحقيقي ، أي من هو نائب الله على الأرض ، الذي أوكل إليه ، بصفته الأول بعد الله ، سلطان حكم المسيحيين ؛ عليه بعد ذلك أن يعتبر كقاعدةٍ المذهبَ الذي أمر هذا النائب بتعليمه » - ويستخدمه للحكم على الأنبياء ، أو أولئك الذين يعتبرون أنفسهم انبياء ؛ أفضل من ذلك ، يمكنه أن يترك للسيد الأعلى بالذات مهمة الإبقاء على نشاطاتهم أو حظرها ؛ وفي كل حال ، إذا كان من حقِّ أحدٍ أن يتنبأ ، لا يمكن أن يكون ذلك إلا بترخيصٍ من الأمير ، وعلى المسيحي أن يعي ذلك : « إذا كان السيد الأعلى يؤيدهم ، عليه أن يطيعهم كما يطيع أناساً أعطاهم الله جزءاً من روح السيدِ الأعلى ؛ لأنه « إذا لم يكن المسيحيون يعتبرون سيدهم الأعلى نبيَّ الله - يعرِّضون أنفسهم للنظر إلى أحلامهم على أنها نبوءة ، أو لطاعة غرباء ، أو شخصٍ آخر » .

هنا تنعقد الحبكة : إن ختم الأنبياء هو سلطة الدولة . يسجّل قانونُ السيد الأعلى مدى الوحي وحدوده .

الكتاب المقدس

لم يعد هنالك إذاً أنبياء ، ولو كان هنالك أنبياء أو أي شيء يشبههم فهم سوف يستمدون سلطانهم من الأمير . هذا حاجز أول يسقط إذاً من أمام السلطة ذات السيادة . ولا يمكن تأسيس أيِّ حق في المقاومة ، وأقلّ أيضاً في التمرد ، أو قتل الطاغية ، على وحيٍ خاص مزعوم . ويبقى الوحي العام ، وهو مصدرٌ ثانٍ للمعرفة يتعلق بالإله ونواياه . . لكن هذا الوحي « العام » ليس عامّاً إلا بصورة غير مباشرة : ينتقل بواسطة نص ـ وهو الأمر الذي يحيل الى مسألة وضع هذا النص وتفسيره . ينبغي الرد إذاً على سؤالين : ماذا في الكتاب المقدس ؟ وبادىء ذي بدء ما هو الكتاب المقدس ؟ لأنه بعد كل شيء ، حتى مجردُ وصفٍ ليس بديهياً : ليس القانون هو ذاته إذا قرأنا التوراة اليهودية أو إذا قرأنا التوراة الكاثوليكية .

كلّ مشكلة قانون تحيل في لغة هوبس الى سلطةٍ ما (يحيل القانون الى واضع القانون) . ويُعبر السؤالان المذكوران أعلاه إذاً عن نفسيهما بالشكل التالي : من يملك سلطة تفسير الكتاب ؟ من له الحق في تحديد قانونه الديني ؟ أو أيضاً : من أين يستمد الكتاب المقدس سلطانه ؟

تقوم اللحظة الأولى من مسعى هوبس على تبيان أن الكتاب المقدس لا يستمد سلطانه من ذاته ؛ وأنه ليس مدعاةً للثقة لوحده ؛ وأنه بحاجةٍ لسلطان خارجي يضمنه . أما اللحظة الثانية فتقوم على تعيين السلطة التي تضمنه .

1 ـ من الضروري ، لفهم اللحظة الأولى ، إعادة وضعها ، على الأقل باختصار ، في السياق الثقافي للقرن السابع عشر . فخلال عصر النهضة ، تعرضت التوراة لتحول لا يمكن الافراط في تقديره وليس من السهل أن نأخذ بالحسبان كل فروقه وكل نتائجه : لقد كفت عن أن تكون تاريخاً لتصبح نصاً . وهو تحـوُّلٌ تطلَّب زمناً طويلاً ليسجل كل آثاره داخل الاورثذكسية المسيحية وخارجها ؛ وتؤكد المراحل الكبيرة في هذا التحول عدداً من النقاشات خلال قرون عديدة وتعلن حضورها في خلفية مؤلَّفات مكرسة في الظاهر لمشكلات مختلفة تماماً . إن صيرورة كتاب نصاً تعني أن يكون مكاناً لمشكـلات فقهية ، وأن يخضـع ، بالمنـاسبة نفسهـا ، لنقدٍ فقهي لغوي . وهكذا نقدٌ يمكن أن يقوم به مسيحي مؤمن ، وألا يضع موضع الاتهام مضمون الكتـاب المقدس (في الأكـثر تميل عقـول تغذت من كتابات شيشرون الى التفكير بأن الروح القدس لا يتكلم بلاتينيةٍ أنيقة جداً) . وسوف يزداد النقاش حدة بفعل مُسَلَّمة الـ Scriptura sola الـبروتستـانتيـة التي تلغي عـماد التقليـد (وعـلى العكس ، سيكون في وسع الشارحين الكاثوليكيين أن يستندوا الى المشكلات التي سلط فقهُ اللغة الضوءَ عليهـا من أجل أن يبيِّنـوا بشكل أفضل استحالة الاكتفاء بالنص وحـده ، من دون التراث الذي يحيط به ، ويحميه ويعطيه معنى) .

سوف يجري الاهتمام إذاً بكشف صعوبات النص ، الداخليـة والخارجية (في مرحلةٍ أولى ، لأجل معالجتها) . وهذا ما يُفضي ، مـع أفضـل النـوايـا الممكنـة ، لا إلى ولادة عمـل فقهي لغـوي وحسب ، بـل كذلـك إلى ولادة جغرافيـا مقدسـة وكرونـولوجيـا مقدسة ، الـخ . . . تسعيان للتـوفيق بين المقـاطع المتنـاقضة ،

والروايات المختلفة ، وكذلك ما يقال في التوراة وما نقع عليه في مصادر أخرى . وستكون هنالك في ما بعد موجة ثانية سوف تهجم من جهتها ، انطلاقاً من الاختلافات الملاحظة هكذا ، على مستوى مختلف تماماً : على وضع الكتاب المقدس بحد ذاته . هـذا التيار يستدل عليه خصومه عادةً ، معطينه أربعة أسماء (ومعلوم أنه في تاريخ الأفكار غالباً ما يكون الخصوم هم الذين يحددون الوحدات والمراتب ، على الأقل من الزاوية السجالية) . هذه الأسماء هي : لا پايرار ، هوبس ، سبينـوزا ، ريشار سيمون . إلا أن أهداف كل من هؤلاء الكتّاب الأربعـة مختلفة ، لكنْ صحيـحٌ أن بعض النتـائج وبعض المستتبعـات الخاصـة بالاطـروحات التي ينشرونها (حتى حين لا يكونون ابتكروها هم أنفسهم) تأخذ المنحى ذاته ، إذ تعيد النظر في تـوازن ثقافي معـين كانت تتـأسس عليه الثقـافة التوراتية ؛ ولما كانت الثقافة الثقافة التوراتية أحد المكوّنات الرئيسية لثقافة القرن السابع عشر اللاهوتية ـ السياسية ، فهذه الاخيرة هي التي سترد بعنف ، بدورها ، على هكذا إعادات نظر .

إن هكذا قاعدة ثقافية تتضمن ، على سبيل الاختزال الشديد ، مستويين اثنين :

ـ مستوى الأطروحات اللاهوتية (التوراة تسلِّمُنا كـلام الله ؛ تسلمنا حالياً ما قاله الله سـابقاً . الأمـر الذي يفـترض ، لتكون النتيجة جيدة ، ضمانتين : الوحي ، وحفظ العناية الالهية) ؛

ـ مستـوى الشروط الفقهية اللغـوية (لقـد كتبها عـلى الفـور الممثلون الملهَمون ؛ وهي حُفظت بالفعل من دون إضافات . وهو الأمر الذي يتقدر بالشكل التالي : لقد كتب موسى الأسفار الخمسة

(الأولى من التوراة) ، وكتب يشوع سفر يشوع ، الخ . ، كل كتاب هو كلٌ واحد ، منسجم ، قابل للتوفيق مع الكتب الأخرى) .

يضع المستوى الأول إذاً مخططاً لنظرية عن السلطان ، والثاني لنظرية عن الأصالة . وتتضمنُ مراكبتها أنه حين نقرأ الكتاب المقدس إنما الله هو الذي يكلمنا ، مباشرةً أو مداورةً (بواسطة موسى ، مثلاً ، الذي يوجِّه يده) ، وبصورة لا تتغير .

والحال أن النقد الفقهي اللغوي ، مطبَّقاً على نصوص العصور القديمة الاغريقية ـ اللاتينية ، علَّم اختيار أفضل المخطوطات ، وإصلاح أخطاء الناسخين ، الخ . . . وهو ما يمكن التسامح معه كثيراً إذا جرى نقله إلى إطار التوراة ؛ لكن هذا النقد وضع أيضاً طرائق لتعيين تحريفات النصوص ونقاش إسناداتها ـ لماذا لا يجري الشيء نفسه بالنسبة للكتب المقدسة ؟ يمكن القول عندئذٍ إن هنالك في الأسفار الخمسة جملاً لا يمكن إطلاقاً أن يكون كتبها موسى (من بينها تلك التي تروي قصة موته ؛ أو تلك التي تذكر أوضاعاً أو أحداثاً لاحقة) ؛ سيتعين عندئذٍ الاختيار بين الاعتراف بأن بعض المقاطع أضيفت لاحقاً ، أو التسليم بأن الكتاب بكامله كتبه شخص غير ذلك الذي يحمل اسمه . وفي الحالتين ، يتزعزع مستوى الصحة والأصالة إلى حد بعيد ؛ والحال أن أفق قراءة التوراة في القرن السابع عشر هو بحيث يظهر أولئك الذين يزعزعون المستوى الثاني يفككون المستوى الأول . وهذا التضامن ليس بديهياً بذاته (في ظروفٍ أخرى يمكن الاحتفاظ بسلطان التوراة في الوقت ذاته الذي نحسب فيه حساب التدخل البشري في الكتابة والحفظ) ، ولكنه واقعٌ بالنسبة للقسم الأعظم من المؤمنين

في القرن السابع عشر : إن الأصالة (المتصورة بشكل دقيق) والسلطان يتفقان ؛ لذا يجري التعامل مع الكتّاب ـ الذين تبدو انتقاداتهم ، حتى إذا كانت توجِّه سهامها في اتجاهات أخرى ، تزعزع حتماً بنتائجها بناءً موحَّداً تماماً بقضّه وقضيضه ـ ، على أنهم ملحدون بالرغم من احتجاجاتهم .

إن پايرار Peyrère ، على سبيل المثال ، لا يأخذ التوراة مباشرة موضوعاً له : ما يقوله عنها يندرج في إعادة تركيب للتاريخ في منظور تعدد الأجناس (لا يتحدر الناس جميعاً من آدمٍ ، والله خلق عدة أعراق متمايزة لن تتوحد إلا في نهاية الأزمنة)؛ لكن إعادة التركيب هذه تفترض ، بين بَرْهَناتها (بالاضافة الى تحقيقات حول الشعوب البدائية) ، قراءةً نقدية جديدة للنص التوراتي ـ تروي فقط تاريخ اليهود وليس تاريخ البشرية ؛ هذه القراءة تدفعه إلى تفصيل حجج تعيد النظر في نسبة الاسفار الخمسة إلى موسى . فالاسفار المذكورة تظهر في النهاية كما لو كان نَسَخَها مؤرخون لاحقون في جزء كبير منها ، وعدّلوها .

هذا السجال النصي سوف يظهر من جديد لدى هوبس ، لكنْ مرتبطاً بأهداف مختلفة بالكامل . إن الحجج في ذاتها ليست جديدة . فعلى سبيل المثال ، نقرأ في اللوياثان أنه لا يمكن تصديق أن موسى كتب عن نفسه « لا أحد عرف ضريحه حتى أيامنا هذه » ؛ والأمر نفسه يقال عن الجملة الواردة في سفر التكوين ، الإصحاح الثاني عشر (« واجتاز إبراهيم إلى شكيم ، وكان الكنعانيون آنذاك في البلد ») ، فمن المحال أن يكون كتبها إلا شخص رأى آنذاك أن الكنعانيين لم يعودوا في البلد ـ الخ . الخلاصة : « إنه لواضح كفاية أن كتب موسى الخمسة كُتبت بعد زمان موسى ، علماً أن

معرفة بعد كم من الوقت جرت كتابتها ليست أمراً جلياً بالقدر نفسه » . ومن الضروري أن نلاحظ أن هوبس لا يلعب هنا لعبة من يفاجىء الكتب المقدسة بجرم الكذب المشهود : إنه على العكس يستخلص استنتاجاته بالاعتماد عليها . فمؤلف الاسفار الخمسة ، لا يدعي انه موسى حين يتحدث عن نفسه ؛ إن عدم القبول بهذه النسبة إنما يعني إذاً أن الكاتب أمين لكلامه . ووفقاً للمنطق نفسه ، سوف نتعرف على العكس إلى أن موسى كتب حقاً بعض الأمور : ما نسبه إليه الكتاب المقدس بصراحة ، وجرى الاستشهاد به أو ذكره بهذه الصفة . على سبيل المثال كتاب الشريعة الذي نجده في سفر التثنية (11 ـ 27) . إن لموسى هنا إذاً وضع الله بالذات : ليسا المؤلفين المباشرين لكل ما ينسب إليهما عادة ، لكن فقط لما يمكن أن نعثر عليه بين مزدوجَيْن باسمهما في الكتاب المقدس . وفي الحالتين ، إن الكتاب أقل عرضة للنقد مما هو مأخوذ حرفياً .

إن حكماً مماثلاً سوف ينطبق على كتب العهد القديم الأخرى (يحيل مقطع من سفر القضاة إلى مرحلة الأسر ، فلا بد إذاً أن يكون كُتب بعد تلك الفترة ، الخ .) ـ إن الجوهر يقوم في كل مرة على تمييز موضوع سِفْرٍ ما ومؤلفه ، في حين أن التقليد كان يماهي بينهما ؛ وتفترض الوسائل المستخدمة قراءةً دقيقة بوجه خاص لما يقوله النص بالذات ولا سيما للإحالات الكرونولوجية والتلميحات التي يتولاها كلُّ سِفرٍ إلى سيرورته الخاصة في الذِّكر . وهذا يَستتبع ثقة واضحة في النص : لا يفضي النقد النصي إلى نظرية للغش أو التضليل .

إنه يفضي بالمقابل الى نظرية تاريخية عن تأليف الكتاب المقدس

كمجموعة أسفار . تاريخية ، لأنه ما أن تذوب هوية الكاتب والموضوع حتى تبرز مشكلة التأريخ الفعلي المزدوجة : تاريخ الكتابة ، وتاريخ الإدخال في المجموع التوراتي . لذا سيقال ، من جهة إن « مجمل أسفار العهد القديم جرى ترتيبها بالشكل الذي لدينا الآن بعد عودة اليهود من أسْرهم في بابل » . وقبل ترجمة السبعين(*) ؛ ومن جهة أخرى إن العهد الجديد مؤلَّف من كتابات جرت كتابتها منذ الجيل الأول لتلامذة المسيح ، لكن قانونها (أي لائحتها الرسمية) لم يتشكل إلا متأخراً جداً ؛ فالتمييز بين أسفار معتبرة أصيلة وأخرى مزورة لم يصبح نهائياً إلا في القرن الرابع .

يمكن أن نقيس الآن مدى التغييرات التي جرى إدخالها على وضع التوراة : إنها محدودة وجذرية في آن معاً . محدودة لأن أياً من الحجج ، مأخوذةً على حدة ، ليست جديدة حقاً ، ولأن البرهان ليس بحاجة يوماً للتشكيك بالصحة الداخلية للنص التوراتي ؛ وهي جذرية ، لأن ما يهم ليس مضمون حجةٍ ما بل ديناميتها أيضاً ، ولأن هذه الدينامية تقدَّر بالنسبة الى نتائجها الممكنة حيال أفق القرّاء . والحال أن هؤلاء يعيشون في كونٍ تبدو فيه الأطروحات التي انتقدها هوبس كالمفتاح الأساسي لثقافةٍ تتخطى كثيراً مسألة شرح الكتاب المقدس . وفي هذه الثقافة وحدها تأخذ انتقادات هوبس معناها (يبلور أنصار نسبة الأسفار الخمسة إلى موسى ، هم أيضاً ، حججاً لا يمكن فهمها إلا في إطار تنصيص الكتاب المقدس) . إن هدف لاپايرار ، أو هوبس ، أو سبينوزا ليس تقديم شرح جديد ، مثلما ليس نزع القناع عن الدين كدجل وتضليل

(*) الترجمة اليونانية للتوراة وقد تمت في القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد . وهي الأقدم والأشهر بين ترجمات التوراة (م) .

(وان كان أولئك الذين يريدون فعل ذلك يستطيعون البحث عن حجج لديهم ، وفقاً للمنطق القديم لإعادة استخدام الأدلة) . إن تحليلاتهم الشرحية هي في خدمة غايات لاهوتية ـ سياسية ، مختلفة بعضها عن بعض فضلاً عن ذلك : فلا پايرار يعيد بناء تاريخ آخر عن طريق اعادة تركيب شذرات من الثقافة التوراتية التي يفككها ، ويسند سبينوزا انتقاداته الى تحليل فلسفي للخيال (يستبعد أي مسّيانية(*)) ، وسوف ينقذ ريشار سيمون الوحي بنظريته حول الكَتَبة الملهَمين : لكل واحد منهم إذاً موقف مختلف حيال نظرية السلطان ، حتى إذا كان خصومهم يرون أن براهينهم بمجملها تزعزع ما لا يعود للسلطان معنى من دونه . إن هوبس يبقى بمعنى ما الأكثر كلاسيكية ، لأنه بعد أن دمّر بدقة شديدة كل ما كان يعطي الأصالة الفورية للتراث التوراتي قيمتها ، حافظ بالكامل على سلطان الكتب المقدسة . فبالرغم من عمليات الفك الكرونولوجية ، وبالرغم من التثبيت المتأخر للكتب السماوية(**) Canon ، وبالرغم من الانفلاق بين المؤلف والموضوع ، وبالرغم من التقييدات الصارمة للمعنى المعطى لتعابير مثل « النبوءة » أو « كلام الله » ـ فالكتب التي بين أيدينا هي « السجلات الصحيحة » لما قاله وفعله الأنبياء والرسل ، والمذهب الذي يعلّمونه ينبغي أن يتقيد به المسيحيون . هل هي أطروحة متناقضة في الظاهر ؟ أجل ، لكن فقط بالنسبة لمن لا يطرح السؤال المناسب ؛ لأنه « ليس المحرِّر(الكاتب) هو الذي يعطي كتاباً ما قانونيته ، بل سلطة الكنيسة » .

(*) نسبةً إلى المسيح ، أو الميسّي Messie (م) .

(**) أي التي أوحى بها الله (م) .

السلطان : ها نحن عدنا إليه . لقد كانت المحاجة الشرحية تتجه إذاً إلى هذا بالضبط : الكتاب ، ولو كان مقدساً ، ليس شيئاً بحد ذاته ، ولا بسبب فضائل محررة ؛ يجب أن يكون مضموناً . بالضبط ، مثلما في ميدان القوانين ، ليس خيرٌ أو شرٌ موضوعيان هما اللذان يجعلان القاعدة توجد ، ولا حكمة القاضي ، بل سلطان من سوف يعطيها قوة القانون . إن أطروحات هوبس في شرح الكتاب المقدس متماسكة تماماً مع اطروحاته في الأخلاق ، وحتى حركة البرهان متماثلة : في الحالتين لا يتجه جزء كبير من الاستدلال الى الالغاء (كما سوف يعتقد خصومه) بل إلى التقييد . هاكم ما لا يمكن التقرير بشأنه ما دام السلطان لم يتدخل .

لكن إذا كانت مشكلة الكتاب المقدس تحيل إلى سلطان الكنيسة ، يبقى أن نطرح السؤال التالي : من بيده السلطان في الكنيسة ؟ وهذا السؤال ذاته يفترض سؤالاً آخر : ما هي مملكة الله ؟

2 ـ في نهاية الفصل 33 من اللوياثان ، يحدد هوبس رهان السؤال : « **بفضل من تمتلك الكتب المقدسة قوة القانون ؟** » . إذا كانت توجد كنيسة جامعة تمكن مماثلتها مع مملكة ، « يكون عندئذٍ كل الملوك والدول المسيحيون أشخاصاً خاصين ، عرضة للخلع ، يحاكمهم ويعاقبهم سيد أعلى جامع لكل العالم المسيحي » . ففي الواقع ، إذا كان هذا « السيد الأعلى الجامع » يملك ما يكفي من السلطة(أي ما يكفي من الحق) لإعطاء قوة القانون لكتاب لا يملك هذه القوة بذاته ، فذلك لأنه قد يكون له سلطان مدني حقيقي ؛ لأن إعطاء قوة القانون لنصٍّ ما لا يمكن أن يعود لسلطة دينية فقط . نجد أنفسنا إذاً محالين الى مسألة معرفة إذا كان يمكن

سلطتين مدنيتين مختلفتين أن تتعايشا لإعطاء قوانين للأشخاص ذاتهم ؛ إن الجواب واضح بالنسبة لهوبس الذي يرى أن البابا (أو مجمعاً ، أو أي سلطة فوق القوميات) لا يمكنه أن يمتلك حقوقاً كهذه من دون حرمان الأسياد الأعلين سلطتهم وتحويلهم بذلك بالذات إلى مرتبة الرعايا . إن إعادة الصياغة النهائية للمسألة ستكون إذاً التالية : « هل للملوك المسيحيين والجمعيات ذات السيادة في الجمهوريات المسيحية السلطة المطلقة في أرضهم ، وهل هم موضوعون تحت سلطان الله من دون وسيط ، أو انهم يخضعون لنائب واحد للمسيح أقامته الكنيسة الجامعة لمحاكمتهم ، وإدانتهم ، وخلعهم وإعدامهم حسبما يقدِّر هذا الأخير مفيداً أو ضرورياً للخير المشترك؟ » .

ثمة تعبيران ينبغي ملاحظتهما في هذه الصيغة لا ينتمي أيٌّ منهما للمصطلحات المعتادة لدى هوبس : « نائب المسيح » و« مفيد للخير المشترك » . لماذا يُدخِلهما إلى هنا ؟ التعبير الأول يشير الى البابا (لكن سنرى أن النقاش لا يهدف فقط إلى تثبيت استقلال الملك حيال البابوية) ؛ والثاني هو من حيث المبدأ صيغة شائعة من الإرث الارسطاليسي ـ التوماوي ، لكن هذه الصيغة تطبَّق عادة داخل دولة مدينية Cité : إن تأسيس عمل على الخير المشترك للكنيسة الجامعة ، يعني التسليم بأن العالم المسيحي بما هو كذلك يشكل تقريباً نوعاً من الجسم السياسي ، متجاوزاً في ذلك الممالك القومية . بمعنى آخر ، يحيل التعبيرات الى مصطلحات النزاع بصدد منح الألقاب الكنسية(*) .

(*) Querelle des Investitures نزاع طويل بين البابوية والامبراطورية المقدسة (1059 ـ 1122) حول منح الالقاب والرتب الكنسية ، وقد انتهى باتفاق =

هذه الاحالة ليست مجانية ، فهي تسجل من جهة أن مسألة سلطان الكتاب المقدس جرى نقلها باتجاه مسألة سياسية ؛ ومن جهة أخرى أن هذه الأخيرة إنما تُقرأ في إطار تقليد تجري استعادة تعابيره الصراعية ، على الأقل للوهلة الأولى : والحالة هذه ، التعابير التي تعبر عن العلاقات والتضادات بين المملكة الزمنية والمملكة الروحية ؛ أو بالاحرى التعابير التي تُبرز القدرة الزمنية للمملكة الروحية ، أو تكافحها . لكن ما هو مميَّز إنما كون هوبس يصلِّب إلى أبعد الحدود تعابير المجادلة . في حين كان التقليد الحقوقي ـ السياسي ، الذي سبق أن حدَّد المشكلة ، قدَّم لها مع ذلك حلولاً ملطِّفة كفايةً ، يجري اختزاله هنا الى صيغة أو (المشددة) ـ ou bien . وبما أنه تضاف إلى هذا التصليب إعادة توجُّه (إدخال مسألة الكتاب المقدس ، كما يطرحها هوبس) ، يمكن الشك في أن استئناف المجادلة التقليدية ستكون نتيجته تفكيك رهاناتها ، على الأقل جزئياً . إذا كانت الأشياء الجديدة ، في تاريخ الافكار السياسية والقانونية ، تقوم غالباً على إدخال تمييزات أو تحويلات إلى التوازنات المتلقاة من حجج واستعارات ـ وهي تمييزات وتحويلات سوف تزعزع تلك التوازنات ، لكنها ستعيد ، في الوقت ذاته ، توظيف بَرهنات وطيدة في سجلات جديدة ـ فمن المرجح عندئذٍ أن نشهد في هذه الصفحات القليلة لدى هوبس تركيب أحد ابتكاراته النظرية الأكثر فعالية . ومن جديد ، سوف نصادف في هذه المناسبة نظريته حول التاريخ التوراتي .

= وورمز (1122) الذي أقر مبدأ فصل السلطتين الزمنية والروحية ، إحداهما عن الأخرى (المعرب) .

يجب التذكير أولاً بالمعطيات الكلاسيكية للمشكلة ⋅ ان النزاعات بين الباباوات والأباطرة ، ثم بين الباباوات والملوك ، أدت الى ضبط سلسلة من الحجج التي تسمح بالتفكير في الطريقة التي يمكن سلطة الكنيسة (ورؤسائها) ان تمارَس على مسيحيين خاضعين علاوة على ذلك لسلطان مدني في إطار دولة مسيحية . إن للمسألة طابعاً قاسراً بالنسبة لكل مسيحي يرى نفسه خاضعاً لسلطتين ، ينبغي أن تقوده إحداهما لضمان خلاصه ، والثانية لضمان حياته في هذا العالم ، أي أمنه ومنافع الحياة الاجتماعية الأخرى . ما العمل كي يكون لكل من الحياتين مكانها ، ولكي لا تفتئت إحدى المهمتين على الأخرى ؟ تتعقد المشكلة لكون المسيح تحدث عن مملكته . بأي معنى يجب أن نفهم هذا الكلام ؟ لا شك أنه لا أحد سينكر مُلْك الله على خلقه ، لكنْ ما ستكون النتائج السياسية لذلك ؟ إذا كان أحد يمثل الله والمسيح على الأرض (إذا كان نائبهما إذاً) يمكنه عندئذٍ أن يطالب شرعياً بتلك السلطة ، على الأقل على الصعيد الروحي ؛ لكنه ليس من السهل إطلاقاً فصل الروحي عن الزمني فصلاً مطلقاً : تقدم مثلاً جيداً على ذلك تولية المطارين ، التي كانت قد قدمت إشارة الانطلاق للصراع بين الامبراطورية ورجال الدين في القرن الحادي عشر ؛ بمقدار ما تكون مطرانية قطعةً من المنظومة الاقطاعية ، فهي كذلك عقدة روابط مدنية ، وسياسية ، وحتى مالية ، تتجاوز الى حد بعيد خلاص النفوس على وجه الحصر ؛ هذا هو السبب ، فضلاً عن ذلك ، الذي لأجله تُعطى أهمية كبرى للاشراف على تعيين المطارين . هذا وثمة سؤال آخر يزعزع الحد بين الحقلين ، هو ذلك الذي يدور حول المال الذي من شأن المؤمنين أن يدفعوه للسلطات الروحية :

هل يمكن الأمير أن يحظر عليهم ذلك ؟ وأخيراً إذا كان سلوك الأمير يعرض للخطر خلاص رعاياه (لكن من يحكم بذلك ، وتبعاً لأي مقاييس ؟) فهل يحق لرؤساء الكنيسة أن يحذّروا شعبه ، لا بل أن يتدخلوا زمنياً (على سبيل المثال عن طريق تأليب خصم عليه ، أو دعوة الرعايا للعصيان ، أو فقط عن طريق استخدام وسائل ضغط تدمر سلطانه ، كإلقاء الحرم أو الحظر) ؟

بين الأجوبة الأكثر ملاءمة للسلطة الروحية ، يجب أن نحسب ما يسمّى نظرية السيفين ، إشارةً إلى كلام للقديس بطرس إبّان توقيف المسيح . لقد كتب القديس برنار : « السيف الروحي والسيف الزمني يعودان كلاهما للكنيسة ، لكن الأخير ينبغي أن يُشهر لأجل الكنيسة ، بينما تشهر الأولَ الكنيسة » ، وتَصَوُّرٌ كهذا يحد الى أبعد الحدود من استقلال السلطة المدنية ، التي تنتهي الى أن تبدو فقط في خدمة سلطة أعلى . على العكس ، فإن هذا الاستقلال إنما توفره جزئياً نظرية « السلطة غير المباشرة » التي لا تمنح الكنيسة حق الرقابة في الأمور الزمنية إلا بمناسبة الخطيئة أو الفوضى . وأخيراً نجد في الطرف الآخر من مروحة الحجج ، على سبيل المثال ، نظريات جان دو پاري الانفصالية الدقيقة ، التي تميز بوضوح شديد بين نظامين ، وتؤكد أن السلطتين المدنية والكنسية تشتقان من الله على قدم المساواة ، وتدحض بوجه خاص الحجة المستمدة من مُلْك المسيح : إذا كان هذا الأخير ، على الصعيد الالهي ، هو الملك الجامع للخليقة ، فهو قد رفض في حياته البشرية السلطة على هذا العالم ، ولم يمارس من المُلك غير ذلك الروحي . ليس هنالك من تداخل ممكن إذاً بين أولئك الذين يواصلون رسالته ورؤساء الجماعات المدنية ، المتأصلين في نظام طبيعي بشري لا يقل كرامة .

حين تصدى هوبس للنقاش ، كان هذا النقاش قد شهد على امتداد ستة قرون تكوُّنَ حجج ومواقف حدَّدت الخيارات وأكلافها النظرية ؛ من الأطروحات التي تشدد على مُلْك المسيح الزمني من أجل إخضاع السلطة المدنية للسلطة الكنسية ، إلى تلك التي تفصل بين السلطتين ، لكن تحت طائلة انشقاق بين العالمين ، جزئي على الأقل . إن هوبس لن يبني إطلاقاً حلاً وسيطاً ، سوف ينتصر ، بالصورة الأكثر جذريـة ، للاستقـلال المطلق للسلطات المـدنية ؛ وسوف يؤكد في الواقع أن البابا (وأي هيئة دينية) لا يحق له أن يخلع الأمير ولا أن يحكم عليه ، لا بل لا يحق له بوجه خاص أن يؤلب رعاياه ضده . قد نتوقع إذاً ، ضمن هذه الشروط ، رؤيته ينضم الى نظرية مملكة المسيح الروحية الصرفة . لكن من غريب الامور أن العكس هو ما سيحدث : سوف يبرهن عـلى أن مملكة المسيح زمنية بالكامل .

يرفض الفصل 35 من اللويـاثان كـل التفسيرات الاستعـارية لتعبير « مملكة الله » : لا يتعلق الأمـر لا بالنعمـة ، ولا بالغبـطة الابـدية ؛ إن الأمـر يتعلق بالفعـل ، وبالمعنى الـدقيق للكلمة ، بالمَلَكية التي يمارسها الله ـ وهذه المرة أيضـاً ، بمعنى دقيق ، ليس السلطة التي يمارسها الله على خلقه ، بل سلطة سياسية حقيقية : « السلطة ذات السيادة التي يمارسها الله على رعاياه لأنـه اكتسبها برضاهم » . كان أمكننا الاعتقاد ، على العكس ، أن التفسيرات الاستعارية كانت ضمنت بشكل أفضل استقلال السلطة المدنية التي دافع عنها هوبس (لكن ثمة بالضبط العلامة على أن هذا الاستقلال ليس الرهان الحقيقي للنقاش المستأنف هنا على أرضه ؛ وعلى أن هوبس يطرح عبر هذه المشكلة مشكلة أخـرى ويحلها) . سـوف

يتلقى السؤال جواباً من النسق التاريخي - من نسق ما كان تقليدياً التاريخ المقدس . كانت سبقت ملاحظة ذلك بصدد الأنبياء : حين تأخذ مماهاةً ما منحىً معاكساً لمعنى المذهب الخاص بهوبس ، لا يحلُّها بل يوزعها تاريخياً . وفي هذه المرة ، سوف ينظم مذهباً حقيقياً حول التاريخ الكوني انطلاقاً من معطيات توراتية . غالباً ما يقال إن فلسفات العصر الكلاسيكي غريبة عن التاريخ ؛ وإحدى طرق تنويع هذه الفكرة المبتذلة قد تقوم على التساؤل إذا كانت النظريات التي تطورها بصدد تفسير الكتاب المقدس لا تأخذ منها مكانها بالضبط .

إذا تساءلنا إذاً حول مُلْكِ الله التاريخي (لا حول ذلك الذي ليس أكثر من مرادف لقدرته ، لأن الله ، بهذا المعنى ، هو مَلِك دائماً) ، يصل بنا الأمر إلى التمييز بين عدة عصور تاريخية ، وإلى تحليل معنى العهود التي تميِّزها . لقد كان الله بادىء ذي بدء السيد الأعلى الخاص بآدم ، الذي كان يأمره بصوت ، كما يكلم رجل رجلاً آخر ، والذي كان يوجه إليه أوامر ، ويعاقبه مباشرة حين ينتهك قوانينه ، الخ : أي انه كانت له معه كل العلاقات التي يقيمها سيد أعلى مدني ، عادةً ، مع رعاياه . لم يكن هنالك إذاً أي مشكلة تمييز للزمني والروحي ، لأن الاثنين كانا يتعلقان بالسلطان ذاته ؛ كانت تكفي طاعة القوانين الوضعية للسيد الأعلى ، الذي كان الله .

ومن جديد ، حصل في ما بعد أن اختار الله لنفسه مملكة على الأرض ، المملكة التي أقامها عن طريق التعاهد مع الشعب اليهودي . وسوف نلاحظ أن هوبس يميل إلى محو خصوصية موسى النوعية ليعطي ابراهيم مباشرة مجمل خصائص المجتمع المدني

اليهودي : « مع أن اسم الملك لم يكن قد أُطلق على الله بعد ، ولا اسم المملكة على ابراهيم وذريته ، نجد أنفسنا مع ذلك أمام الشيء ذاته ، أي عقد اتفاق تتأسس بموجبه سيادة الله الخاصة على ذرية إبراهيم » . وقد جدَّد موسى هذا العهد ؛ والشيء الجوهري في مضمونه يتعلق مرة أخرى بواقع ان الله يمارس فيه سيادته بصورة مباشرة ، وليس بصفته خالقاً ، ولا بصفته صاحب شريعة أخلاقية ، بل بوصفه ملكاً مدنياً ـ وليست هذه إطلاقاً حالة شعوب الأرض الأخرى . هكذا يجب قراءة الجملة التالية بمعنيين : إنها تشدد على أن الله يملك كل صفات سيد أعلى أرضي ، بما يخص اليهود بعد إبراهيم ، بينما لا يملك أي صفة بما يخص الممالك الأخرى . هاكم هذه الصيغة : « تعني مملكة الله بالمعنى الحصري جمهورية قامت برضى أولئك الذين كانوا سيصبحون رعاياها ، بهدف حكمهم مدنياً وتنظيم سلوكهم لا حيال الله ملكهم وحسب ، بل كذلك بعضهم مع البعض الآخر بما يخص العدل ، وحيال الامم الأخرى ، في الحرب كما في السلم . كانت تلك ، بالمعنى الدقيق ، مملكةً حيث الله هو الملك ، ملك سيكون كاهنه الأكبر بعد وفاة موسى نائب الملك الوحيد أو القائم مقامه » . وهذه مملكة فعلية ، مملكة مدنية ، مملكة أرضية : لا شيء على سبيل الاستعارة ، لا شيء في وسع الكنيسة الحالية أن تنتسب إليه لضمان سلطة مطلقة ، وإن كانت سلطة روحية . لم يكن كبار الكهنة اليهود يستمدون سلطتهم ، كما رأينا ، من علاقة مجردة مع الله الخالق ، بل من علاقة ملموسة مع الله ، الملك الزمني للأمة اليهودية . ولا شيء من كل ذلك يمكنه إذاً أن يُعَمَّم الى حالة أمة ليس الله ملكها الخاص .

تلك بوجه خاص هي حالة الامة اليهودية بعد صموئيل . فحين يطالب اليهود بملك ـ أي ملك جديد ، لأن الله كان يلعب هذا الدور من قبل ـ يحلل هوبس الحدث بتعابير تمرد سياسي . ولما كان هذا التمرد ظافراً ، أو على الأقل مقبولاً (ينسحب الله من سيادته الخاصة) فهو يخلق حقاً ؛ لقد اضطر الكهنة مذاك لطاعة الملوك البشريين ، كما كانوا يطيعون في السابق الملك الالهي . وفي الحالتين يؤول تدبير الشؤون المدنية بالكامل الى يدي الملك . وإذا حدث أن رفض بعض اليهود الاعتراف بذلك ، وتمردوا ضد السيد الأعلى ، فذلك بالضبط بفعل ذلك الجهل بواجبات الرعايا وبطبيعة السيادة ، وهو جهل شائع جداً لدى كل الشعوب ، يستغله الأنبياء الدجالون والمحرِّضون ، ويتجه الى تدمير المجتمعات المدنية . ليس في وسعنا إذاً أن نستخلص من هذه الامثلة تبريراً لتمردات جديدة ، وإن كانت مسرودة في التوراة .

ماذا عن مملكة المسيح الآن ؟ على هذا أيضاً ، بالاضافة الى وظائفه كمخلِّص وراع ، أن يكون ملكاً . لقد أجرى عهداً مكوِّناً لمجتمع مدني يضم كلَّ الناس الذين يعترفون بمُلْكِه . لكن الأمر يتعلق بعهد ذي أثر مؤجل . لن تبدأ مملكته إلا في يوم القيامة ـ وستكون له بدوره خصائص سيد أعلى زمني (يكرر هوبس هنا التوضيحات المعطاة بصدد الله في العهد القديم : لن يصير المسيح ملكاً بصفته الله ، لأنه ملك على الدوام بهذا المعنى ، بفضل قدرته الكلية ؛ ومن الضروري أن نضيف : ليس لهذه القدرة الكلية نتيجة مباشرة بالنسبة للمجتمعات البشرية) . يجب أن يكون واضحاً إذاً أنه بالرغم من كون العهد بات موجوداً ، وقاسراً ، فالمملكة لا توجد بعد . لا في السماء ، في اتحاد صوفي بين المؤمنين ،

ولا في تمثُّلٍ مدني لروابط العهاد . فخارج الدولة Cité التي يشكل الناس جزءاً منها مدنياً ليس ثمة من دولة ثانية . سوف تكون هنالك واحدة ، لكن فقط حين تكون زالت الأولى . فلا يمكن أن يحدث أبداً في التاريخ أن يرتبط الناس بمملكتين في آن معاً .

إن ما قد قيل عن رسالة المسيح يستكمل سد إمكانات أن تُستخلصَ من انتظار الخلاص معاييرُ من شأنها مضايقة السلطات المدنية الراهنة أو مقاضاتها والحكم عليها . وينبغي أن نضيف أن هوبس ، من ضمن اهتمامه بالإبقاء على التوازي بين العهدين القديم والجديد ، يشدد كثيراً على التشابهات بين المسيح وموسى (سوف يحكم المسيح في المملكة الآتية في ظل سلطان الله ، مثلما سبق أن فعل موسى لدى اليهود) بحيث نضطر لملاحظة أن لا شيء في الاستدلال يفترض الوهة المسيح (مع أن هذه الألوهة تلقى التأكيد خلال النص ، لكن من دون أن يكون لها دور في البرهنة) .

ماذا عن السلطة الكنسية ؟ بعد تأسيس المسيحية ، ينبغي تمييز مرحلتين : قبل اهتداء الملوك والراسخين في العلم وبعده ، فبعد هذا الاهتداء نجد أنفسنا من جديد في حالة مجازية سبقت دراستها : يملك السيد الأعلى كل الحقوق ورجال الكنيسة موظفون بين آخرين ؛ وقبل ذلك الاهتداء ، كانت تلك هي اللحظة الوحيدة في التاريخ التي أمكن فيها وجود سلطة كنسية مستقلة نسبياً ، علماً أنها كانت تقتصر على التعليم وشرح العقيدة ؛ لم تكن تدخل إذاً بتاتاً في تنافس مع السلطة المدنية الوثنية ، التي كان عليها أن تحترمها (مثلما كان المسيح ذاته قد احترمها) ؛ وقد كانت علامة استقلالها الرئيسية ، في الواقع ، أنَّ هذه الأخيرة لم تكن هي التي

تعينها ، وأنها لم تكن تستطيع الاستنجاد بها من أجل حسم نزاعات عقيدية محتملة . وحتى هذا الاستقلال المحدود يختفي ما أن يعتنق رئيس المجتمع المدني الدين الحقيقي : وهذا الأخير لا يمكنه الوقوف في وجه القوانين المدنية لأن المسيح ورسله ، الذين لم يكونوا يمتلكون سيادة مباشرة ، لم يتمكنوا من صنع قوانين صالحة حالياً : لقد تمكنوا فقط من ترك تعليم جديد ، لأجل إعداد المؤمنين للعالم الذي سيأتي .

بعد هذه الدورة التاريخية الطويلة ، يمكن الرد الآن على أسئلة عديدة :

ـ هل يرتبط مسيحي ، في لحظة معينة ، بعدة ممالك مختلفة ؟ هذا مستحيل لأنه لو أعطى وعدين ، بالفعل ، يربطانه كلاهما ، فهما يتعلقان بزمنين مختلفين . في الزمن الراهن ، لا شيء يأتي فيفسد التعهد الذي قطعه للسلطات المدنية الخاصة بأمّته ؛ ولا أحد يستطيع التذرع بالوعد الآخر ليملي عليه سلوكه .

ـ ما هي السلطة الكنسية في المملكة الراهنة ؟ إنها فقط سلطة التعليم ؛ وهي خاضعة للأطر التي تحددها الدولة .

ـ من يحدد سلطان الكتاب المقدس ؟ طالما الأمر يتعلق بـ سلطان ، لا يمكن أن يعود ذلك لسلطة كنسية تقتصر على التعليم ، وتتبع من جهة أخرى السلطة المركزية . ولا يمكن أن يعطي الكتاب المقدسَ قوة القانون إلا ذلك الذي يمتلك بصورة شرعية قوة صنع القوانين : السيد الأعلى .

إذا كنا خاضعين لملك غير مسيحي ، كيف يجب التصرف ؟ يجب الخضوع للنظام العام ، وفي الحالة القصوى التي يحدث فيها

أن يعيش المسيحي في بلد تحظّر فيه المسيحية ، عليه مع ذلك أن يطيع الأوامر المعطاة . يميز هوبس ، في الواقع ، الايمان الداخلي والايمان المجهور به ؛ فبخصوص الأول ، ليس للدولة أي سلطة ، وهي لا تعرّضه للخطر (يتعلق الأمر بفعل خاص لا يمكن أن تكون له نتائج عصيانية) ؛ أما بالنسبة للباقي ، فـ « المجاهرة بواسطة اللسان ، لما كانت لا أكثر من شيء خارجي ، ليست أكثر من أي بادرة نعبر بها عن طاعتنا » . وفي هذه الحالة ، إذا كانت هنالك خطيئة في فعلٍ جرى اقترافه بأمر من السلطات ، فهذه خطيئة السلطات لا خطيئة الشخص الذي يطيع . لا يتعلق الأمر بالنصح بالنفاق ، بل بترتيب كل التجليات الخارجية للتقوى في فئة adiaphora ، فئة الأشياء غير المهمة التي كان يتجادل بشأنها المصلحون في القرن السابق . كان كالفن يأخذ آنذاك على « النيقوديميين » بالإكتفاء بإصلاح داخلي كانوا يخفونه كي لا يتعرضوا لقمع السلطة الكاثوليكية . لكن اللوياثان يُدخل ، من جهته ، نيقوديمية نظرية معممة : إن حيادية الافعال الخارجية لم تعد تستخدم لتبرير استثناء ، بل تصبح هي القاعدة ؛ بدل أن تكون عذراً في قضايا الدين ، تفرض نفسها كواجب مدني .

ـ السؤال الأخير : إذا كانت الامور على هذا المنوال ، كيف يجري الحكم على الشهداء ؟ هل كان هؤلاء الذين تكرمهم المسيحية كشهودها الأولين مجرّد عُصاة ؟ يميز هوبس بين أولئك الذين عاشوا في الأزمنة الأولى ، وشاهدوا بالفعل قيامة المسيح ، والذين كانوا الوحيدين القادرين حقاً على الموت لأجل الوقائع التي شهدوها ، والآخرين (في ما بعد) الذين لن يموتوا إلا من أجل ما سمعوه . سوف يقال ، بخصوص هؤلاء الأخيرين ، إنهم لا يهلكون لأجل

الحقيقة بل فقط لأجل الكهنة . والحال أن « الموت لأجل كل نقطة من نقاط العقيدة التي تخدم طموح الأكليروس أو مصلحته ، ليس أمراً مطلوباً » . إن خلاصة كهذه تلغي حق مقاومة السلطة القائمة على وعي ديني : لا يمكن في الوقت الراهن الاستناد الى عقيدة مهزّأة لقول لا للسيد الأعلى .

بعد تقديم هذه الأجوبة ، يمكن قياس كم أزاح هوبس عن المركز التقليدَ الذي انخرط فيه للتو : تقليد الخصومة بين السلطتين الزمنية والروحية . لقد شبكها بمسألة أخرى ، هي مسألة تفسير الكتاب المقدس ، وهو الأمر الذي له أثر قارض بالنسبة لكل منهما :

ـ إنه يُدخل الى داخل المسألة المتعلقة بسلطان الكتاب المقدس حججاً سياسية تهدف الى تجريد اللجوء الى الكتاب وحده والسلطة العقائدية للكنيسة من الأهلية باسم السلطة العليا ؛

ـ يدفع بحقوق السيد الأعلى داخل النزاع بين سلطان الأمير وسلطان الكنيسة إلى حد تعيين الشرائع الكنسية والتفسير الصحيح للتوراة ، وهو الأمر الذي يذهب أبعد بكثير مما كان رجال القانون الملكيون طالبوا به في يوم من الأيام .

لأجل قياس وزن هذا الموقف الذي يتخذه هوبس ومعناه ، ليس من غير المجدي قراءة ما كان يقول عن التوراة « جذريو » الثورة الانكليزية . فوينستانلي ، مثل كثيرين غيره ، كان ينتقد نصها المتلقّى ويرفض احتكار التفسير الذي كان يدعيه رجال الدين ؛ وكان يشدد على صعوبة الاختيار بين النسخ ، والترجمات ، والتفسيرات : « تقولون إنكم تمتلكون النسخة طبق الأصل عن

كتاباتهم ؛ وانتم لا تعرفون إلا ما رواه لكم آباؤكم ، وهو ما يمكن أن يكون زائفاً مثلما يمكن أن يكون صحيحاً ، طالما ليس لديكم من أساس لاعتقادكم أفضل من التقليد . . . كيف يمكن تسمية هذه الكتب الانجيل الابدي ، حين نراها تتقطع إرباً يومياً بينكم ، عبر ترجمات واستنتاجات واستخلاصات متنوعة ؟ » وقد خلص إلى أن الروح الداخلية للناس هي فوق الانجيل ، وإلى أن على كل واحد أن يتبع ما يراه مؤسساً على العقل . لقد كان تذبذب السلطة التوراتية يفضي إذاً الى التفحص الفردي ، السياسي والديني في آن معاً . أي في الواقع الى الشيء نفسه الذي كان يفضي إليه تفسيرٌ ما لنزعة التنبؤ كان شائعاً آنذاك : يمكن الروح أن تنير اليوم بفعالية كلَّ فرد ، من دون اعتبار معرفته أو موقعه في الكنيسة . وبقدر ما يمكن هوبس ان يستعيد القسم الأول من المحاجة (الصعوبات التوراتية ، وتقصير رجال الكنيسة في حلها) ، بقدر ما الخلاصات غريبة عنها بالنسبة إليه : ليس وارداً بالنسبة إليه أن يُترك لكل واحد أن يتنبأ أو يفسر النص المقدس على طريقته . إن كل برهنته تتجه إلى إعادة السلطة الحاسمة في هذه الميادين الى يدي الدولة ؛ إن شبح العصيان والحرب الاهلية يهدد كل موقف متردد .

أوامر العقل الطبيعي

إن للقانون الطبيعي ، وهو كلام الله أيضاً ، الطابع المزدوج المتمثل في كونه شاملاً ومستقلاً في الوقت ذاته عن وحي تاريخي ، إن شخصاً لم يقرأ الانجيل ، ولم ير يوماً نبياً ، ولم يمنحه الله رؤيا أبداً ، سمع دائماً مع ذلك كلاماً لله : إنه العقل الذي في ذاته . فإذا كان القانون الطبيعي شاملاً ، فلأن العقل متمادٌّ Coextensif إلى البشرية ، بصورة كلية تقريباً بالفعل ، وبصورة كلية قانوناً (مع

وضعٍ استثنائي للأطفال والمجانين) . هـذا ما تبينـه المقاطـع ، العديدة جداً ، التي يتكلم فيها هوبس عليها في **اللويـاثان** : من جهةٍ في الفصول 4 و14 و15 من القسم الأول ، حين يتعلق الأمر بـوصف ماهيـة الانسان ، ومن جهـة أخرى في القسمـين الثـاني والثالث ، بصدد الـدولة والـدين . وهذه السلسلة المـزدوجة من المصادفات تضيء شيئاً هو ما يشبه بنية **اللوياثان** الخفية : التفرع الثنائي الداخلي / الخارجي ـ في هذه الحالة : محكمة الضمـير / المجتمع المدني . لكن إذا كان المؤلِّف يتصدى غالباً للمـوضوع ، فهو لا يتكلم عليه دائماً بالطريقة نفسها . لقد أعطى الله الإنسان في الواقع إما مبدأ أو نصاً .

ـ مبدأ : العقل الذي سيكون في وسعه استنتاج عدد من القواعد وحسابها .

ـ نص : نسخة تقليدية أكثر بكثير ـ يوجد إلى جانب القوانين الالهية الوضعية (معطاة مباشرةً بواسطة نبي) والقوانين البشريـة الوضعية ، نوعُ ثالث من القانون أعطاه الله للإنسان ونصُّه محفور في القلب البشري . يتقدَّر العقل إذاً هكذا بمنظومـة قوانـين ، ذات أصل الهي مباشر ، ومواز للقوانين الوضعية . وهذه النسخة تقليدية بمعنيـين : من جهة لأن الجميـع أو الجميـع تقـريبـاً ، في العصر الكلاسيكي ، يسلمون بهذا التقسيم الثلاثي ؛ الجميع يفترضون أن ثمة ضرورة ، بجانب القوانين الوضعية ، لسلسلة أخرى تفيد في تشكيل أساس لها أو في إكمالها أو في تقييدها ؛ ومن جهة أخرى لأن هذه التمييزات أخذت شكلاً في الفكر السكولاستيكي عـبر الـوصـل بـين إرثـين ، البـولسي (نسبـة الى القــديس بـولس) والرواقي . والصيغتان اللتان يستخدمها هوبس تحمـلان علامـة

ذلك : ونقش القلب هو استشهاد من القديس بولس ، والـ **recta ratio** صيغة نقلها شيشرون . ما ان يلجأ هوبس الى هذه التعابير حتى يعرف بصورة ما إذاً أنه يتقدم في عالم مفهومي محدد جداً ، حيث تسود مفاهيم وحجج لا تقل خطراً بالنسبة لاستبداديته عن النبوءة والتفسير الحر للكتاب المقدس . سيكون عليه إذاً أن يمارس على هذا التقليد ، المعقّد والصراعي ، عملاً قائماً على الفرز والتفسير وإعادة التفسير يضع قوته البرهانية في خدمة المنظومة .

ليست واردة هنا إعادة رسم كل تاريخ مفهوم كمفهوم « القانون الطبيعي » ؛ لكن يجب على الأقل تعيين المراحل التي تعطي معنى لمسعى هوبس :

ـ حين يتكلم القديس بولس ، في الرسالة الى الرومان ، على القانون « المنقوش في القلب » ، يضع نفسه في إطار لاهوت يعارض بين الافعال (احترام الشريعة) والإيمان . إن الشريعة ، بالمفرد ، هي هنا الشريعة اليهودية . وبواسطة حركة موجودة في الانجيل لكن مشدَّدة أيضاً لدى القديس بولس ، يجري صرف ما يتعلق بالقاعدة بطريقة فظة كفايةً . وبين الافعال التي لا تتناسب مع الشريعة والأفعال المتناسبة ليس من فرق حقيقي : إن ما يحكم ، إنما هو نقاء القلب والايمان بالمسيح (إذا كانت الشريعة تخلص ، فالمسيح مات عبثاً ») . ليست الشريعة غير مجرد تحديد للخير الذي ينبغي فعله ، لا قوة لها بذاتها لتغيير سلوك الإنسان .

لكن لما كان هناك وثنيون يمتنعون عن الظلم ، فإن لهم القدر ذاته من الفضل الذي لليهود (أو بالأحرى ليس لديهم فضل أكبر ، لأن كل الاستدلال سلبي) ؛ لذا يجب إدخال هذا القانون الآخر ،

الذي قد يعرفونه ، ليس بكشف تاريخي بل بإشراف مباشر . يجب أن نـلاحظ أن تعليم المسيح لا يـوصف في هذا السيـاق إطلاقـاً بالقانون . على العكس ، إنه يعاكس جذرياً كـل ما هـو من فئة القانون .

ـ إن التقليد المسيحي سوف يماهي قانوناً كهذا ، في ما بعد ، لأسباب متنوعة ، مع « القانون الطبيعي » الذي ربما تسلمه إيـاه الرواقية تحديداً أقل مما يفعل انتشار الرواقية في الانتقائية البيانية ، والقانون والأخلاق . وهنالك استشهادان من شيشرون يمكنهما أن يشهدا على ما يجري تقديمه هكذا ، كخلفية معادلات : « القانون هو العقل القويم الذي تقدمه الـطبيعة » (De Legibus) (« هـذا القانون ثابت ومقدس ؛ ومعـه الله ثابت ومقـدس ، سيد العـالم وملكه ، الذي صنعه ، وناقشه ووافق عليه ؛ إن عدم الاعتراف به ، إنما هو الكفر بالنفس وإنزال المرء أكبر عقاب بنفسه بـذلك بالذات ، في حين أنه حتى العدالة البشرية لا تستخدم عقـوبات أخرى »(De Republica) .

مـذاك سوف تصنَّف الشرائع التي ينزلهـا الله وفقـاً لتعـاقب تاريخي : القانون الطبيعي ، المعـطى للبشرية جمعـاء ؛ والقانـون الوضعي القديم ، المعطى للشعب اليهودي ؛ والقانون الـوضعي الجديد ، المعطى للمسيحيين . تضاف الى ذلك القوانين البشرية .

ماذا عن كل ذلك لدى هوبس ؟ ليس لديه من قانون جديد ، وهو يعود في هذه النقطة الى موقف القديس بولس . إن المسيح قد علَّم ، وهو لم يسن القوانين . لن يكون بالإمكان أن يكـون ثمة تناقض مذاك بين القوانين المدنية وهذا النوع الآخر من القانون .

لكن كيف تشتغل قوانين الطبيعة ؟ وبوجه خاص ، كيف سيعمل تحديدها المزدوج بفعل مبدأ وبفعل مضمون ؟ يمكن أن يُطلب التحقق دائماً من صحتها ، حين يجري اعتبارها نتاجاً للعقل ، أي لحساب . لا شيء ينبغي الإيمان به ، بل يجب التمكن من التحقق من التسلسل . لكن حين يجري اعتبارها قوانين بالمعنى الدقيق ، تظهر كوصية ، أي كشيء لا يجري التحقق منه بل يطاع . وفي الواقع ، لكل قانون ثلاث ميزات :

ـ « من الواضح أن القانون عموماً ليس نصيحة بل وصية ؛ انه ليس من جهة أخرى وصية موجهة إلى أي كان من أي كان ، بل العمل الحصري لذلك الذي تخاطب وصيته إنساناً مضطراً سلفاً لطاعته » .

في حالة القانون المدني ، يكون الشخص الذي يأمر هو شخص الجمهورية ؛

ـ يجب أن يكون معروفاً : « من يأمر يعبر عن إرادته أو يُظهرها شفاهاً ، أو كتابةً ، أو بأي علامة أخرى مناسبة » ؛

ـ أخيراً ، « كل القوانين المكتوبة أو غير المكتوبة تحتاج للتفسير » .

هل للقوانين الطبيعية هذه الميزات الثلاثة ؟ إنها تظهر منذ حالة الفطرة ، أي حالة الحرب . وفي انعدام الامن الدائم الذي يميز هذه الحالة ، يمكن العقل البشري أن يحسب كيف يمكن البقاء والاستمرار ؛ ونتيجةُ هذا الحساب هي القانون الطبيعي ـ « مبدأ ، قاعدة عامة اكتشفها العقل ، يحظر بموجبها على الناس القيام بما يفضي الى تدمير حياتهم أو ينتزع منهم وسيلة حمايتها ، وإغفال ما

يفكرون بواسطته أن في وسعهم حماية أنفسهم بأفضل ما يكون » . وهذا القانون لا يستتبع إذاً أي سلطان مفارق ، وأي إحالـة إلى جماعة بشرية وخيرها المشترك ، وأي حظر لأي وسيلة من الوسائل في السعي وراء الحماية الفردية . ليس القانون الطبيعي من حيث الجوهر قانون سلام ولا هو قانون حرب : سيكون الحرب والسلم وسيلتين (في ظروف مختلفة وبفعالية مختلفة) يستخدمهما الإنسان لصيانة ثـروته الـوحيدة : حيـاته . بيـد أن السلم ، على المـدى الطويل ، يصبح وسيلة أكثر فعالية لحفظ النفس ، شريطة ألا يكون وحيد الجانب . لذا مثلما يضطر المرء للدفاع عن حياته يضطر لأن ينقل الى الغير الحقوق التي تسيء إلى سلام الجنس البشري ، حين يحتفظ بها . والقانونان الطبيعيان الأولان لا يفعلان غير توضيح هذا الحساب الذي يعرض كل شروط العهد الاجتماعي .

سوف يضيف هوبس في الفصل اللاحق إلى هـذين القانـونين الاساسيين لائحة جديدة يعيّن فيها بذاته سلسلة من المعادلات : ليس القانون الثالث (« أن يَبُرَّ الناس باتفاقاتهم ») غير العدالة ؛ والـرابع (إرجـاع الخيرات والمنـافع) غـير الاعتراف بـالجميل ؛ والخامس (أن يحاول كل واحد أن يكون دمثاً مع الغير) غير اللطف والكياسة . والقوانين الطبيعية التي تُستنتج من القانـونين الأولـين اللذين اكتشفها الحساب العقلاني تغطي إذاً سلسلة من الفضائل الأخلاقية المعـروفة سلفـاً . فضلاً عن ذلـك ، إن القاعـدة التي تلخصها جميعاً (« لا تفعل بالغير ما لا تريد أن يفعل الغير بك ») هي استشهاد من الإنجيل ، وهوبس يقدمها بهذه الصفة في النص اللاتيني . مع ذلك ، صحيح أنه استحصل عليها بالاستنتاج ، ولم يكن ثمة من حاجة حتى الآن لمعرفة أنها من الله ؛ وهذا لم يُقل من

جهة ثانية ، في أي مكان ، قبل الفقرة الأخيرة من الفصل الخامس عشر .

كل ذلك يعطي انطباعاً بالاشارة إلى أنها ليست قوانين حقاً . فهي لا تنطوي على وصية بالمعنى الدقيق للكلمة وتبدو ، كما سيقول هوبس ، « كخلاصات أو فرضيات » بالأحرى ؛ ليس لحكم العقل القدرة الاكراهية التي لحكم مدني . لكن من وجهة نظر معينة ، يمكن اعتبارها ، مع ذلك ، قوانين بالمعنى الدقيق ، لأنها لما كانت أيضاً فضائل أخلاقية فنحن نأخذها من كلام الله « الذي يتحكم قانوناً بكل الأشياء » . هكذا عبر المماهاة بين القوانين المستنتجة والعدالة والعرفان بالجميل ، الخ . ، المعروفة فعلاً بواسطة الكتاب المقدس ، فإن ما كان حساباً بسيطاً يكتسب قوة إلزامية . كل شيء يتم إذاً كما لو كان يمكن القانون نفسه أن يُعرف بطريقتين : بواسطة حساب العقل (لكنه عندئذٍ ليس قانوناً حقاً) الذي يجعلنا نتصور النتائج بأسبابها ؛ وبواسطة وصية الله ، التي تجعلنا نتصور النتائج من دون الأسباب . ربما هنالك إذاً طريقتان ليصنع الإنسان خلاصه السياسي : بواسطة العقل ، أو بالنسبة للجاهلين ، بإطاعة الكتاب المقدس .

تبقى مشكلة تفسير هذه القوانين . فهي لم تكن تجبر الناس ، في حالة الفطرة ، إلا على بذل الجهد ؛ لكن هذا الجهد إنما يبلغ مداه في المجتمع المدني . والحال إن السلطة العليا ، في المجتمع المدني ، هي التي تجبر الرعايا على طاعة القوانين الطبيعية التي أصبحت أوامر الجمهورية . ففي الواقع ، من أجل أن نعلن في كل مسألة ملموسة ما هو عرفان بالجميل وما هو عدل ، الخ . ، يلزم مرسوم وقاضٍ ؛ لذا فـ « القانون الطبيعي هو جزء من القانون المدني في

كل جمهوريات العالم » . إذاً إنه لمنطقي جداً أن يكون تفسير القوانين الطبيعية ، بعد تحققها ، مستقلاً عن كتب الاخلاق . فالسلطة المدنية هي المفسر المؤهل الوحيد .

علينا ملاحظة أنه حتى القوانين الوضعية الالهية للعهد القديم خاضعة للتقييدات ذاتها ، فهي لا تعمل بنفسها أبداً داخل المجتمع المدني . وحين يعطي الله إبراهيم أمراً فهذا الأخير هو الوحيد الذي يجبره القانون الإلهي ، بفعل الوحي المباشر الذي بلغه منه ؛ أما أعضاء عائلة إبراهيم فلم يكونوا يطيعونه ، على العكس ، إلا لأن ابراهيم ، سيدهم الأعلى ، يأمرهم بذلك .

في هذه الشروط ، هل يضع القانون الطبيعي حدوداً لسلطان الدولة أكثر مما تضع النبوءة أو قراءة الكتاب المقدس ؟ ينبغي تمييز مشكلتين : هل يسمح لشخص ما برفض بعض الأعمال ؟ وحين ينتهك الأمير القانون ، هل يمكن الرعايا أن يستمدوا من ذلك حجة لخلعه أو مجازاته ؟

1 ـ المشكلة الأولى عولجت في الفصل الحادي والعشرين ، حيث جرى تعداد « الأشياء التي يمكن شخصاً ما أن يرفض القيام بها ، من دون المساس بالعدل ، حتى لو أمره السيد الأعلى بالقيام بها » . هنالك أنواع ثلاثة من التقييدات :

ـ تلك التي تتعلق بالحماية الجسدية : ليس المحكوم مضطراً لقتل نفسه ، أو جرحها ، الخ . ، ولا حتى لتعريض نفسه للمخاطر ؛ كما ليس مضطراً لقتل شخص آخر ، أو لاتهام نفسه بنفسه ؛

ـ تلك التي تتعلق بعلم القانون ؛

ـ ذلك الذي يتعلق بالحماية الفعلية : لقد جرى إرساء سلطة

السيد الأعلى لحماية حياة المواطنين وأمنهم ، فما أن يصبح عاجزاً عن ذلك ، حتى يستعيدوا حقهم في تأمين ذلك بأنفسهم .

ليس مطلوباً إذاً الانضمام الى النظام ؛ فالقانون الطبيعي يأمر بالطاعة بخصوص الافعال الخارجية وبهدف النجاة . يتوقف سلطان الأمير إذاً أمام هذا الحد المزدوج : الحماية الفردية والضمير . وكل ذلك يؤسس ، والحق يقال ، حقاً بالرفض أكثر مما يؤسس حقاً بالمقاومة .

2 ـ لأنه لا ينبغي لأحد أن يضعف السلطة التي يطلب منها (أو تلقى منها) حماية ضد الغير . فباسم ماذا يمكن فعل ذلك ؟ إن الأمير لا يقترف مظالم (لأن العدل يتوقف على الاتفاقات ولأن السيد الأعلى لا يعقد اتفاقات) . طبعاً ، يمكنه أن يقترف آثاماً ، لكنها لا تفقده شرعيته . وحين يتكلم هوبس على الاخطار التي يمثلها الأمير (وهو قليلاً ما يتكلم عليها) يميل الى تقزيمها ، وتبريرها ، ولوضعها بوجه خاص خارج المنظومة : ليس ثمة قانون طبيعي واحد يربط بين أفعال السيد الأعلى وعقوبةٍ ما : « لا يمكن أي مُمسك بالسلطة العليا أن يعدم أو يعاقب بأي شكل آخر ، بصورة عادلة ، على يد رعاياه » . والتقييد الوحيد هو من جانب الأمير بالذات ؛ فلما كان القانون الطبيعي يجبره في أعمق أعماقه ، فهو مسؤول أمام الله ، وأمام الله فقط ، إذا لم يكن مسؤولاً أمام شعبه ، حيث أنه لا أحد يمكنه ، بالطبع ، أن يعينّ نفسه ممثلاً لله لإصدار الحكم وتنفيذه . ومن جهة أخرى ، يعرف الأمير أنه إذا كان يعطي أمثلة سيئة ، فهو يخاطر بترك حرب أهلية تنمو وتتطور بحيث يفقد مملكته لاحقاً (لكن الخطر من جانب الضعف أكثر مما من جانب الجور والظلم) .

إن نظرية هوبس حول القانون الطبيعي تظهر باختصار كـ « بولسية* دولة » : فصل جذري بين الضمير والمجتمع المدني ؛ فالأول وحده يبرِّر ؛ لكن ليس في الثاني غير خطر حقيقي واحد ، هو العصيان وما ينطوي عليه من مخاطر على حياة كل فرد . ينبغي التضحية بكل شيء لتفادي ذلك . ولهذا السبب ، في حين يتعامل كتّاب القرن السابع عشر الآخرون ، غالباً ، مع الشقاق المدني والطغيان كخطرين متعارضين ، علينا أن نلاحظ أن هذا ليس وارداً في اللوياثان . ففي كل مرة يجري فيها التصدي لموضوعة الطغيان ، لا يحصل ذلك للكلام عليها كواقع فعلي بل كخرافة اصطنعها الكتّاب القدامى والجامعيون .

(*) نسبة إلى القديس بولس (م) .

خاتمة

من الآن وصاعداً ، باتت العدّة جاهزة . فلقد نظمت اللغة والعلم واللاهوت كل شيء كي يتمكن الانسان ، والإنسان وحده ، من تأسيس الدولة التي ستنقذه ، والتي سيطيعها . إن الميزات النوعية الخاصة بالإنسان ، في حالة الفطرة ، تجعل الحرب دائمة ، أو على الأقل وشيكة على الدوام . ما من حفز إلهي يتيح الخروج منها بالفعل . فالعقل يأمر كل امرىء بالحفاظ على حياته ، ويوحي بالفضائل التي قد تتيح ذلك إذا أمكن تشغيلها . لكن ما من واحدة منها بالضبط قابلة للتطبيق في هذه الحالة ، سواء جرى استنتاجها بالحساب أو تلقيها من الدين . لكل إنسان كل الحقوق على كل شيء ، لأنه ما من سلطان الهي ، أو قانون طبيعي ، أو خير في ذاته يمكن أن يضع قواعد أو حدوداً ؛ لكن هذا الحق في كل شيء هو حق في لا شيء ، حق في الموت ، لأن كل إنسان آخر يستطيع بصورة لا تقل شرعية أن يعترض عليه ، ويلغيه ، ويدمّر مالكه . حتى الخوف ، مأخوذاً لوحده ، لا يستطيع وقف حرب الجميع ضد الجميع لأن لعبته الضرورية تقود على العكس إلى تغذيتها ، إذا دخل في اللعبة لوحده .

سيكون من الضروري إذاً المرور عبر العهد . سوف تكوِّن قدرة الانسان على الاصطناع كائناً جديداً ، وسوف تتوصل إلى ذلك بفضل هذا الملمح الخاص باللغة ، عنينا القدرة على الالتزام ، أي

على تأسيس حق بواسطة الوعد ، أي مرة أخرى بنوع من طريقة ربط المستقبل بالحاضر . كل واحد يعد الآخر بالتخلي عن حقوقه للسيد الأعلى ، مقابل التخلي ذاته من جانب الآخر . الجميع ينسحبون إذاً أمام السيد الأعلى الذي لم يلتزم من ناحيته بأي شيء . إن قدرته مطلقة ، وإرادته سيادة ، واستقالة الجميع تتيح له أن يحمي كل واحد . إنها تعطيه القوة ، إذاً الحق ، ليتولى في الأخير خلق قوانين ، وتعيين ما هو عادل وما هو جائر ، وتحقيق القوانين الطبيعية التي لن يكون لها من سلطة إلا بقدر ما يجري إدراجها في المجتمع المدني . سيكون في وسعه حتى أن يقسر أولئك الذين قد يكون بودِّهم انتهاك وعدهم ، لأنه ستكون معه قوة العدد الأكبر الذي سوف يحافظ على وعده . لقد جرى الخروج إذاً من اللعبة الفردية الصرفة ، وكوَّن المسعى الأصلي للمحكوم (أو الفرد من أفراد الرعية sujet) قوةً تتجاوزه ويمكنها الآن أن تجعله يطيعها سواء بالارادة أو بالاكراه . وبالطبع ، كل ما نعثر عليه من جديد في النهاية كان موجوداً في الأصل . فللسيادة التي تميز إرادة المجتمع المدني كل ملامح الارادة ، أو بالاحرى تلك الخاصة بالقدرة على الاصطناع ، التي تمتلكها الذات المؤسِّسَة . والقانون الطبيعي هو الذي ينظم ، بعنفه ، ومن بعيد ، القوة التي سيكون في وسع القانون المدني أن يوقفه بواسطتها .

إن الاستنتاج دقيق ؛ وهو كذلك متناقض إذا فكَّرنا بأن الأفكار الأكثر مساواتية هي التي تفضي هنا بالضرورة الى النتائج الأكثر استبدادية . وبين المدافعين عن الامتيازات ، أو عن حق الملوك الالهي ، الذين يؤسسون على الكلام الالهي أو على اللامساواة الطبيعية ما يريدون تبريره من لا مساواة اجتماعية أو سلطة مطلقة ،

وأولئك الذين يرفضون الاستبداد أو الإفراط في اللا مساواة باسم أصل الناس المتساوي ، يشغل هوبس موقعاً فريـداً ، وغير ممكن تصوره بالنسبة لكل فـريق . لأنه يؤسس عـلى مقدمـات منطقيـة إنسانية بالكامل ومساواتية بالكامل نتائج لا ديمقراطية بالكامـل ؛ وهذا التعاقب غير ممكن إلا بفضل الصرامة التي تتواصل بها لديه تعرية الذات الحقوقية . لهذا السبب يـظهر لكـل واحد كعـدو ، ويجري إبداء قدر من الحماس في دحضه يعادل الحماس الذي يُبدى لاستعادة قسم من منظومته خلْسةً . فحربه النـظرية تبـدو حربَ واحدٍ ضد الجميع .

نصوص

De Corpore

إهداء إلى كونت دو ديفونشاير

لقد أجّلت زمناً طويلاً هـذا القسم الأول من عناصر فلسفيـة (التي ستشهد على خـدماتي كـما على طيبتكم حيـالي) ، بعد أن نشرت القسم الثالث . ها هو قد أنجز الآن ، وأنا إنما أقدمه لكم ، أيها السيد الرائع ، وأهديه إليكم . يتعلق الأمر بكتاب موجز لكنه ممتلىء تماماً ، وليس عديم الاهمية ، إذا اعتبرنا على الأقل مهما ما هو حق . سوف تجدونه سهلاً وواضحاً بالنسبة لقارىء يقظ ومعتاد على البرهنات الرياضية (كما الحال معكم بالذات) ؛ جديـداً بصورة شبه كاملة ، من دون أن تصدم جِدَّته مع ذلك أيّاً من الناس .

أنا أعلم أن الجزء الفلسفي الذي يعالج الخطوط والصور أورثنا إياه القدامى في حالة متقدمة ملحوظة ، وانهم تركوا لنا علاوة على ذلك مثالاً ممتازاً من المنطق الذي عرفوا بواسطته أن يكتشفوا قدراً كبيراً من الفرضيات المشهورة ويعطوا البرهان عليها . وأنا أعرف أيضاً أن القدامى هم الذين صاغـوا أولاً فرضيـة حركـة الأرض اليومية . لكن هذه الفرضيـة ، ومعها علم الفلك (أي الفيـزياء السماوية) الذي كانت تلده ، جاء الفلاسفة اللاحقون فخنقوهما في حبـائل الكلمات . لـذا فـإن بـدايـات علم الفلك (إذا استثنينـا الملاحظات) لا تعود على ما اعتقد إلى أبعد من نقولا كـوبرنيـك

الذي أعاد الى الحياة في القرن الأخير آراء فيثاغورس ، وأريسطرك وفيلولاوس . وقد انطرحت بعده ، وما أن جرى الاعتراف بحركة الأرض ، مسألة سقوط الأجسام . وواجه غاليليه هذه الصعوبة في أيامنا هذه ، وكان أول من فتح لنا الباب الأول للفيزياء العامة ، أي طبيعة الحركة ، بحيث لا يمكننا أن نُرجع عصر الفيزياء إلى ما قبله .

أخيراً اكتشف وليام هارفي ، الطبيب الأول للملكين جاك وشارل ، في كتبه حول حركة الدم وتولُّد الحيوانات ، علم الجسم الانساني ، الذي هو الجزء الأكثر فائدة في الفيزياء ، وأعطى البرهان على هذا العلم بفطنة عجيبة . إنه الوحيد ، على حد علمي ، الذي صرع الجسد وتمكن في حياته من جعل نظرية جديدة تنتصر .

قبل هؤلاء الناس ، لم يكن هناك من شيء أكيد في الفيزياء ، ما عدا التجارب التي يجريها كل واحد لحسابه الخاص وأوصاف التاريخ الطبيعي ، إذا أمكن اعتبارها أكيدة ، هي التي لا تملك من اليقين أكثر مما تمتلك أوصاف تاريخ المجتمع المدني . لكن بعد هؤلاء الرواد ، طوَّر كيبلر وغاسندي وميرسين علم الفلك والفيزياء العامة ؛ كما طوَّرت موهبةُ الاطباء وصناعتهم (عنينا علماء الطبيعة بالمعنى الأصيل للكلمة) وبوجه خاص موهبة علمائنا في معهد لندن ، فيزياءَ الجسم الانساني ، وكل ذلك بطريقة خارقة إذا أخذنا بالاعتبار الوقت القصير المنصرم .

الفيزياء إذاً علم حديث العهد . لكن فلسفة المجتمع المدني أحدث بكثير ، فهي ليست أكبر سناً من كتابي **De Cive** (أقول هذا ، لأني مجبر على ذلك ، ولأبرهن لمغتابيَّ عن هزال نجاحهم) .

لكن ماذا ؟ ألم يكن هنالك من فلاسفة لدى قدامى الاغريق ، الذين تناولوا بالدراسة الطبيعة أو المجتمع المدني ؟ لا شك أنه كان هنالك أناس يحملون هذا الاسم . يشهد على ذلك لوسيان الذي كان يسخر منهم ، وبعض الدول المدينية التي طردتهم غالباً بموجب مراسيم عامة . لكن هذا لا يثبت بالضرورة أنه كانت هنالك فلسفة . لقد كان في اليونان القديمة كائن خيالي يشبه بعض الشيء الفلسفة بظاهر من الجدية (بالظاهر فقط ، لأنه كان منافقاً ومنفراً في الواقع) . أما السذّج ، الذين كانوا يعتقدون أن الأمر يتعلق بالفلسفة ، فكانوا يثقون بهذا أو ذاك ممن كانوا يدرّسونها ، بالرغم من الخصومات التي كانت تضعهم بعضاً في مواجهة بعض . لقد كانوا يعهدون إليهم ، كما إلى معلمين للحكمة ، بأولادهم ، لقاء مبالغ كبيرة ، كي يتعلم هؤلاء على أيديهم فن المجادلة فقط ، وتحديد كل شيءٍ وفقاً لمشيئتهم من دون اكتراثٍ بالقوانين .

إن فقهاء الكنيسة الأوائل ، خلفاء الرسل ، الذين ولدوا في تلك الأزمنة ، سعوا للدفاع عن الايمان المسيحي بوجه الأمم بأن لجأوا إلى العقل الطبيعي . لقد بدأوا آنذاك هم أيضاً يتعاطون الفلسفة ويمزجون مبادىء الفلاسفة العامة بتلك الخاصة بالكتاب المقدس . استعاروا ، في البدء من أفلاطون بعض الاطروحات من دون خطر كبير ؛ لكنهم صادروا في ما بعد لحسابهم الخاص أطروحات أخرى كثيرة ، خرقاء وزائفة ، منبثقة من فيزياء أرسطو وميتافيزيائه . وانطلاقاً من ذلك الحين ، بدل التيوسيبيا (أي عبادة الله) ، بتنا إزاء علم اللاهوت المسمى سكولاستيكياً . إن هذه الفلسفة التي اعتبرها الرسول بولس باطلة ، وكان يمكنه أن يسميها الفلسفة المؤذية ، إنما تسير على رِجْلٍ ثابتة ـ هي الكتاب المقدس ـ

وأخرى مهترئة . (كان في وسعه أن يسميها فلسفة مؤذية) لأنها أثارت مجادلات لا تحصى في العالم المسيحي بصدد موضوع الدين ، وانطلاقاً من هذه المجادلات ولدت الحروب . يمكن مقارنتها بتلك الأمپوز Empouse في الكوميديا الاتيكية : كانوا يعتبرونها في أثينا كشيطان ذي أشكال متغيّرة ، له قدم فولاذية وقدم حمار ، وقد أرسله هيكات(*) ، كما كان يقال ، ليبشر الاثينيين باقتراب كارثة .

في مواجهة هذه الأمپوز ، أعتقد أنه لا يمكن اختراع تعزيم أفضل من التمييز بين قواعد الدين ـ أي القواعد الخاصة بتكريم الله وعبادته ـ التي يجب طلبها من القوانين ، وقواعد الفلسفة ، وهي أطروحات أفراد عاديين . كل ما يتعلق بالدين هو من حقل الكتاب المقدس ؛ وكل ما يتعلق بالفلسفة هو من حقل العقل الطبيعي . وهذا التمييز سيحصل فقط إذا توصلت الى معالجة عناصر الفلسفة بصورة مستقلة ، بحقيقة ووضوح ، كما أحاول أن أفعل . لهذا السبب ، لما كنت أرجعت في القسم الثالث (الذي نشرته قبل زمن طويل وأهديته الى سيادتكم) كلَّ سلطة كنسية ومدنية الى سلطانٍ أعلى وحيد ، وذلك بحجج عقلية متبينة ، ومن دون التعارض مع كلام الله ، فأنا أتولى الآن إرعاب هذه الامپوز الماورائية ، وطردها ، عبر عرض أسس الفيزياء الحقيقية بوضوح . ليس بمكافحة تلك الأمپوز ، بل فقط بتسليط الضوء عليها .

وأنا واثق في الواقع ـ إذا كان في وسع الخوف والحذر والحيطة لدى المؤلف أن تكون مصدر ثقة بالنسبة لمكتوب ـ لأن كل ما قلته في الأجزاء الثلاثة الأولى من هذا الكتاب مُثْبتٌ بشكل كافٍ انطلاقاً

(*) إله السحر عند اليونانيين القدامى (م) .

من التحديدات ، وبأن كل ما هو موجود في الجزء الرابع موجود فيه انطلاقاً من افتراضات معقولة . لكن إذا بدت لكم بَرْهنةٌ ما أقل كمالاً مما ينبغي لأجل إرضاء كل قارىء ، فهاكم سبب ذلك : كما كنت تصورت هذا الكتاب ، فهو ليس سهل القراءة بالكامل بالنسبة للجميع ، بل تتوجه بعض الفصول فقط إلى علماء الهندسة . لكن ليس لدي من شك في أن كل شيء سيرضيكم .

يبقى عليَّ أن أنشرَ بعد الآن القسم الثاني ، بعنوان الـ De Homine . والجزء من هذا القسم الذي أعالج فيه البصريات ، والذي يضم ثمانية فصول ، كنت كتبته قبل ست سنوات ، والرسوم التي تزينه منقوشة نقشاً . وسوف أُضيف ما تبقّى ما أن أتمكن من ذلك ، إذا شاء الله . علماً أني أعرف من التجربة كم سيذمني الناس بدل شكري لأني قلت لهم الحقيقة بصدد الطبيعة البشرية . وقد علمت بذلك بعد الاطلاع على التأملات المهينة والشتائم البذيئة لبعض الجَهَلة . بيد أنني سأنجز العمل الذي بدأته ولن أسعى لإبعاد الحسد والغيرة بواسطة التوسلات : سوف أثار بالأحرى عن طريق جعلها تزداد . يكفيني جميلكم في الواقع ، وأنا شاكر لكم ذلك قدر ما تشتهون . أنا أشكركم بقدر استطاعتي ، مصلياً لله القدير من أجل سعادتكم .

(ترجمة پ . ف . مورو)

عناصر في القانون Elements of Law

De Corpore Politico (القسم الأول ، الفصل 6)

ما السبب في أن التوافق موجود بين الحيوانات غير العاقلة ، لا بين البشر .

أعرف تماماً أنه يمكن الاعتراض على ذلك [بالشقاق الضروري بين الناس في حالة الفطرة] بالتجربة التي نملكها بصدد بعض الحيوانات ، التي بالرغم من غياب العقل لديها لا تنفك تعيش مع ذلك في هدوء ووئام ، وتحافظ على نظام ممتاز في ما بينها ، بحيث لا يحصل بينها أي اضطراب أو خلاف إطلاقاً . وهو ما يمكن أن نراه لدى النحل ، الذي نعتبره لهذا السبب بين الحيوانات السياسية ولطيفة المعشر . ما الذي يمنع الناس إذاً ، الذين كانوا يأخذون كل رغد العيش الذي يأتي من الوفاق ، من أن يواصلوا هذا التوافق في ما بينهم ، من دون أن تضطرهم إلى ذلك قوة عليا ، تماماً كما الحال لدى النحل ؟ وأنا أرد على ذلك بالقول إنه بين الحيوانات الأخرى ليس من تخاصم بصدد الشرف والكرامة ، كما يحصل بين الناس ، ولما كانت هذه الملاحظة تولّد الحقد والحسد ، فهذان الانفعالان يسببان الفتن والحروب التي تسلح الناس بعضهم ضد بعض . ثانياً ، إن شهوات هذه الحيوانات ملائمة جميعاً ، وتندفع نحو خيرٍ أو غذاءٍ يشترك فيه كل فرد من أفرادها . لكن الأهواء الفاسقة لدى الناس تدفع بهم كي يحاولوا امتلاك القيادة ، ويريدوا جمع الثروات ، التي لما كانت مختلفة لدى كل فرد فهي مصادر للمجادلات والصراعات التي تليها عادةً . وفي المقام الثالث ، لا ترى الحيوانات غير العاقلة أو لا تتخيل رؤية عيوب في سياساتها ، لذا تبقى مسرورة وراضية ، وفي سلام أبدي . لكن في الجمهورية ، هنالك دائماً من يظن أنه أعقل من الآخرين ، ويحاول لذلك تصحيح الأخطاء التي يلاحظها . ولما كانت لأشخاص متنوعين وجهات نظر مختلفة ، ولما كانوا يريدون استخدام وسائل وعلاجات متنوعة ، تولد من تنوع الآراء هذا حرب الارادات . وفي المقام الرابع ، ليس هنالك استخدامٌ للصوت لدى الحيوانات ،

لتوجيه الأوامر إليها ، بحيث يؤدي ذلك إلى حفز الفتنة والاضطرابات في نفوس الغير ، بينما يملك الناس لغة للتعبير عن أهوائهم ، وطبعها في نفوس الآخرين . خامساً ، ليس لديها إدراك للحق ، أو للشتيمة ، أو معرفة بهما ، بل فقط للمتعة أو الألم ، لذا فهي لا يهاجم بعضها بعضاً ، كما لا ترتئي إدانة أفعال زعمائها طالما هي مرتاحة ومسترخية ، في حين أن الناس الذين يجعلون من أنفسهم قضاة بخصوص الحق والشتيمة ، لا يندفعون إلى العصيان والفتنة إلا حين يتمتعون برخاء عظيم وسلام عميق . وأخيراً ، إن الوفاق الطبيعي الموجود بين الحيوانات هو من صنع الله ، في حين أن وفاق الناس اصطناعي ولا يصمد إلا بفعل كلمات معطاة والتزامات حرة من الجانبين . وليس غريباً أن الوفاق بين هذه الحيوانات التي تعيش معاً في نوع من الجماعة هو أطول بكثير من وفاق الناس ، الذي هو عمل من أعمال الصنعة لا من أعمال الطبيعة .

(ترجمة سوربيير)

ترجمة توسيديدس

إلى القرّاء

مع أن هذه الترجمة خضعت لنقد العديد من الأشخاص ، الذين أقدّر حكمهم كثيراً ، مع ذلك ، لأن في نقد الجماعة شيئاً أرهب من ذلك الذي في حكم الفرد ، أيّاً تكن صرامته ودقته ، فكرت بأن مخاطبة تجردكم مسعىً عاقل وحكيم بالنسبة لكل الناس الذين يتعاطون مع الجمهور ، وضروري بصورة خاصة بالنسبة لي ، أنا التائق إلى الكمال . ولكي تكون لديَّ أفضل الاسباب للاعتماد

عليه ، سوف أشرح لكم بسرعةٍ لماذا بادرت إلى هذا العمل ، ولماذا عرَّضت نفسي في ما بعد ، عن طريق نشره ، لمخاطر انتقادكم ـ مع هذا الرجاء الضعيف بالحصول على المجد الذي يمكن توقعه من عمل بهذه الطبيعة . ذلك أني أعرف ما يحصل للكتب التي ليست سوى ترجمات : إنها تسيء إلى المترجم إذا كانت رديئة ، فإذا كانت ممتازة ، فلا أحد يعترف له بالجميل .

غالباً ما لاحظنا أن هوميروس في الشعر ، وأرسطو في الفلسفة ، وديمستينوس في فن الخطابة ، وآخرين بين القدامى في كل فرع من فروع المعرفة ، لا يزالون يحتفظون إلى اليوم بأسبقيتهم . فلا أحد بينهم تجاوزه من أتوا بعده ، لا بل إن بعضهم لا يقاربهم حتى أحد من الناس . وبين هؤلاء الكتّاب ، يجب أن نحسب أيضاً صاحبنا توسيديدس . فهو يمتاز في اختصاصه قدر ما يمتاز كل من الآخرين في ميدانه الخاص به ، وملَكة كتابة التاريخ لديه (وفقاً لرأي شائع جداً) تصل أوجها . ذلك أنه لما كانت مهمة المؤرخ الخاصة والرئيسية تعليم الناس وجعلهم قادرين ، انطلاقاً من معرفة الأفعال الماضية ، على التصرف بحذر في الحاضر وببعد نظر بالنسبة للمستقبل ، لا يوجد عمل آخر (على الأقل إنساني خالص) ينجز هذه المهمة بصدق وإتقان كما يفعل عملُ مؤلّفي .

صحيح أنه كُتبت منذ ذلك الحين تآريخ ممتازة ومفيدة كثيرة ، وأُدرجت في بعضها أحاديث بالغة الحكمة ، سواء بالنسبة للعادات أو بالنسبة للسياسة ، لكن لما كان الأمر يتعلق بأحاديث مُدْرجة ولا تدخل في السرد ، فهي تتيح تقدير معرفة الكاتب أكثر مما يفعل التاريخ بذاته ، لأن طبيعة هذا الأخير سردية صرفة . وفي مؤلفات أخرى ، نجد فرضيات مرهفة تتعلق بالاهداف السرية والتأملات

الحميمة ، كما لو كانت مدوّنة في مجرى الريشة . وبالطبع ، ليست هذه إحدى أبسط فضائل التاريخ ، على الأقل حين تكون الفرضية وطيدة الاساس ، ولا يخاطر بها الكاتب لتجميل أسلوبه أو إظهار رهافة خياله . لكن هذه الفرضيات لا تستطيع اكتساب صفة اليقين إلا إذا كانت من البداهة بحيث يكفي السرد بحد ذاته للايحاء للقارىء بالخلاصة ذاتها . على العكس في حالة توسيديدس ، فمع انه لا يبتعد أبداً عن نصه لتقديم درس في الأخلاق أو في السياسة ، ولا يسبر قلب الإنسان يوماً أبعد مما تقوده إليه أفعاله ذاتها بصورة بديهية ، يُعْتبر مع ذلك المؤرخ الأكثر اهتماماً بالسياسة بين جميع من كتبوا إلى الآن . وهاكم السبب في رأيي : إنه يضع في سردياته مادة مختارة بشكل بالغ الجودة ، وينظم تلك السرديات بدقة متناهية في الحكم ، ويعبر بدرجة عالية من الحذق والفعالية ، بحيث (كما قال بلوتارك) يتحول السامع إلى مشاهد . ذلك أنه يضع القارىء وسط الجمعية الشعبية ومجلس الشيوخ ، في عز المداولات ، ووسط الشوارع في عز العصيان ؛ ووسط ميادين القتال ، في احتدام المعركة . هكذا ، بقدر ما كان في وسع رجل ذكي أن يزيد من تجربته لو عاش آنذاك ، وشاهد تلك الأحداث ، وتعرف عن كثب إلى الناس والقضايا في ذلك الزمن ، بقدر ما يمكن أن يستفيد الآن عبر قراءة يقظة ودقيقة لهذه الأحداث بالذات في رواية توسيديدس . في وسعه أن يستخلص من هذه السرديات دروساً لنفسه ويعيد بنفسه رسم أفعال الأبطال وتأملاتهم .

لقد تذوقت فضائل مؤلّفي إلى حد أنها أيقظت في نفسي الرغبة في تعريف الآخرين به بصورة أوسع ، فكان ذلك هو السبب الأول الذي دفعني إلى ترجمته . لأن ثمة خطأً نقع فيه دائماً بسهولة حين

نعتقد أن كل ما نحبه سوف يتقبله الجميع بالطريقة نفسها وبالدرجة نفسها ؛ وحين نقدّر حكم الغير تبعاً لتوافق ذوقه مع ذوقنا . ربما وقعت في هذا الخطأ حين اعتقدت أن كل الناس الواعين الـذين سأعرّفهم به سوف يحبونه كما أحببته أنا بالذات . وقد اعتبرت أيضاً أنه يلقى أقصى درجات التقدير لدى الايطاليين والفرنسيين الذين يقرأونه كلٌّ بلغته الخاصة به . إلا أن مترجميه لا يتيحون لنا أن ننظر برضىً إلى عملهم . فبصدد تلك الترجمات ، هاكم ما يمكنني قوله (متعمـداً أن أبقى في الحـدود التي تـلائم شخصـاً يسعى وراء تقديركم لعمل مماثل) : في حين يثير الكاتب روايته بشكل كاف ليتمكن القارىء دائماً من رؤية إلى أين يقوده ، وبأي طريقة تحكم الاسبابُ النتائج ، لا نعثر إطلاقاً على الوضوح ذاته في الترجمات . ويمكن أن نفسر هذا الاختلاف ونعذره بالقول إن المترجمين اشتغلوا على نص ڤالا اللاتيني ، الذي لم يكن بريئاً من الاخطاء ، وكان ڤالا ذاته رجع إلى مخطوطة أقل صحة من تلك التي نملكها حالياً . وقد تمت تـرجمة انكليسزية انـطلاقاً من الفـرنسية في عهـد الملك إدوار السادس (لأني لن أنكر أن أمامي نسخة باللغة الانكليزية) ، لكن الأخطاء تضاعفت فيها إلى حد أن الأمر يتعلق بخيانةٍ (للأصل) أكثر مما يتعلق بترجمة . لهذا السبب قررت أن أتـرجم مباشرة من اليونانية ، مستنداً إلى طبعة ايميليوس پـورتا ، من دون أن أهمـل العودة إلى أي نسخة ، أو أي تعليق أو أي عـون يمكن أن أعود إليه . لقد اعتنيت بذلك وأنفقت وقتاً طويلاً ، وأنا أعلم أنه إذا بقي مع ذلك من خطأ فليس إلا خطأ في الأصـل ؛ علاوة عـلى ذلك ، لم أتمكن من اكتشاف خطأ ما وآمـل أنه ليس ثمـة الكثير منه . وقد احتفظت بهذا العمل أمامي مدة طويلة بعد أن أنجزته ؛ ولأسباب أخرى ، وكانت رغبتي في إيصاله قد زالت .

كنت قد رأيت في الواقع أن معظم الناس يقرأون التاريخ بمشاعر تشبه مشاعر شعب روما . فقد كان هذا الأخير يأتي لرؤية المصارعين مستمتعاً برؤية الدم يسيل أكثر مما بمراقبة مهارتهم في القتال . هكذا فإن العدد الأعظم من الناس يفضلون سماع الاحاديث عن الجيوش الكبيرة ، والمعارك الدامية والمجازر الهائلة على تأمل الفن الذي تقاد به شؤون الجيوش والدول إلى غاياتها . كما لاحظت أيضاً أن القليل من الناس يعرفون جيداً أسماء الدول التي سيصادفونها في هذا التاريخ ؛ والحال انه من دون هذه المعرفة تصعب قراءته بصبر ، وفهمه بشكل كامل ، وتذكره بسهولة ، لا سيما حين يكون هنالك الكثير من ذلك ، كما الحال هنا . ففي الواقع ، إذا عدنا إلى تلك الحقبة ، فإن كل مدينة تقريباً ، سواء في اليونان أو في صقلية ، مسرحي الحرب الرئيسيين ، كانت تشكل بذاتها جماعة سياسية مميزة ، وتكوّن أحد اطراف النزاع .

مع ذلك ، رأيت في ما بعد أن الأول بين هذه الاعتبارات لا يجب أن يكون له وزن بالنسبة لمن في وسعه الاكتفاء بنخبة القراء . فلا يجب أن نأخذ بالحسبان إلا استحسانهم ، لأنهم الوحيدون القادرون على الحكم . أما الصعوبة العائدة إلى الجهل الجغرافي ، فقد اعتقدت أنه لا يستحيل تذليلها ، لكن يمكن معالجتها بامتلاك خرائط مناسبة . وقد فكرت في أن مَثَلين موضحين ضروريان بشكل خاص لهذه الغاية ، وهما خارطة عامة لليونان وخارطة عامة لصقلية . وقد وجدت هذه الأخيرة متوفرة سلفاً ، بجهود فيليب كلوفيريوس ، لذا أدخلتها في بداية الكتاب السادس . لكني لم أستطع الحصول على أي خارطة لليونان تناسب غايتي ، ذلك أن ألواح بطليموس وأوصاف لاحقيه لا تتوافق مع عصر توسيديدس

ولا تنطوي إذاً على تعيين الاماكن التي يذكرها ، أو أنها إذا إنطوت عليه لا تتناسب مع حقيقة التاريخ . لذا اضطررت لأن أرسم بنفسي خارطة على قدر استطاعتي ، وقد اعتمدت هكذا لتصوير الأجزاء الأساسية من البلد على الوصف الشائع لدى المُحْدَثين ، وأكملته بأن نقلت إليه أسماء الأماكن التي ذكرها توسيديدس (أكبر عدد ممكن ، بعد أخذ المكان بالحسبان) وأعطيتها الموقع الذي يمكن استنتاجه من قراءة سترابون ، وبوزانياس ، وهيرودوتس ، وكتّاب جيدين آخرين . ولكي أبين لكم أني لم ألعب لعبة البهلوان ، عن طريق وضع الجوهري في أماكنه الدقيقة والباقي كيفما اتفق ، من دون عناية ولا إعمال للعقل ، أضفت إلى الخارطة فهرساً يذكر أسماء المؤلفين الذين يبررون خياراتي . وبالاستعانة بهذه الخرائط ، وبالاستعانة أيضاً ببعض الهوامش القصيرة ، حيث رأيت ذلك ضرورياً ، اعتقدت أنه يمكن أن يقرأ (هذا) التاريخ ، بأكبر قدر من الفائدة ، كل امرىء سديد الرأي أو حسن التربية والثقافة . وهذا بالضبط هو من كان يخاطبه توسيديدس منذ البداية . لذا خلصت إلى نقل عملي إلى العموم ، ليس من دون الأمل بأن يلقى استقبالاً جيداً . وسوف أكون مسروراً إذا لم يكن هذا النجاح ناجماً إلا عن مادة العمل الممتازة .

(ترجمة پ . ف . مورو)

بيبليوغرافيا

أهم أعمال هوبس هي التالية :

- Elements of Law (De Natura humana; De Corpore politico) وهذا العمل يشكل المحاولة الأولى لعرض المنـظومة الكامل ، على الأقل الأجزاء الإناسية والسياسية من المنظومة ؛
- ثلاثية العناصر الفلسفية (De Corpore; De Homine; De Cive) التي تمثل المسار الأكثر شمولاً للمنظومة ؛
- الـ Behemoth (تـاريخ الثـورة الانكليـزيـة) والـ Léviathan (نظرية الدولة ، وأسسها ، وعلاقـاتها بـالكنيسة والـدين) ؛ والعديد من نصوص اللوياثـان موازيـة لمقاطـع من العرضـين الواردين أعلاه (DNH وDe Homine ، في الإناسة ، وDe Cive وDe Corpore politico بما يخص القانون والسياسة) ؛ وتماثلية مع تحليلات البيهيموت Behemoth (الذي يبين ما يحصل حينما لا يجري الالتزام بمبادىء اللوياثان) .

1 ـ الطبعات

نشر الأعمال الكاملة ويليـام موليسـوورث (English Works : 11 جزءاً ، Opera latina : 5 أجزاء ، لنـدن 1840) . أعيد طبعها حديثاً : آلن ، منشورات سيينتا ، 1962 .

وجرى نشر عدة مؤلفات بشكل منفصل منذ ذلك الحين ، لا سيـما دحض De Mundo لتومـاس وايت (منشورات ج . جـاكـو

وهـ . و . جونز ، Vrin-CNRS ، 1973) ؛ وكان نشرُ الـ Short Tract on the first Principles تونيز في ملحق للطبعة التي أصدرها من كتاب Elements of Law ، 1889 . وهنالك إصدار جـديد تحت الـطبع (The Clarendon Edition of The Philosophical Works of Thomas Hobbes) ؛ عام 1983 ، أصدر هـ . وارندر طبعة جديدة للنسخة اللاتينية من De Cive .

2 ـ ترجمات فرنسية

Elements of Law : ثمة ترجمة لـ دولباش بعنوان De la Nature humaine (طبعـة جديـدة لـ Vrin ، 1971 ، مع مقـدمة كتبتها آميليان نارت) وترجمة لسوربيـير لـ De Corpore Politico (أعادت طبعها جامعة سانت اتيان ، 1973 ، مع مقدمـة كتبها لوي رو) . وقد أعاد ترجمة المجموع لوي رو Les Eléments du Droit naturel et politique) ، ليون ، هيرمز ، 1977) .

Eléments de Philosophie : لم يكـن الـقسـم الأول (De Corpore) قد نشر بعد بالفرنسية ، باستثناء الكتاب الأول ، الذي ضمّ ترجمته إلى مؤلّفه Destut de Tracy Eléments d'Idéologie . وتـرجـم القسم الثـاني ب ـ م . مـورين (Traité de l'homme) ، مكتبة ألبر بلانشار ، 1974) وترجم سوربيير القسم الثالث ، De Cive (إعادات طبع حديثة : سيراي ، 1981 ، مع تقديم ريمون بولين ؛ غارنييه ـ فلاماريون ، 1982 . مع مقدمة لسيمون غويار ـ فابر) .

ـ Léviathan : ترجمة تريكو ، غ سيراي ، 1971 .

ـ Béhémoth : ترجمة نافيل ، پلون ، 1988 .

ـ Short Tract : ترجمة ج . برنهاردت ، PUF ، 1988 .

وكان كليرسولييه ترجم الـ **Objections** على مؤلَّف ديكارت **Les Méditations** .

وثمة ترجمة فرنسية كاملة تتم حالياً في منشورات **Vrin** ، تحت إشراف ي .ك .زاركا .

3 ـ بيوغرافيا

نجد سيرة هوبس الذاتية **(Thomas Hobbes Malmesburiensis Vita, authore scipso)** في المجلد الأول من Opera Latina . وبيوغرافيا أوبري متوفرة في كولكسيون بنغوين **(Aubrey's Brief Lives)** ، إصدار أوليفر لاوسون ديك) ، وهي مترجمة إلى الفرنسية في الطبعة الجديدة التي أصدرتها دار سيراي لترجمة سوربيير لـ **De Cive** .

ويمكن الرجوع بصدد هذه المسائل إلى الضبط الممتاز الذي قام به فرانسوا تريكو : «Eclaircissements sur les dix premières biographies de Hobbes» ، **Archives de Philosophie** ، نيسان ـ حزيران 1985 ، ص 277 ـ 286 .

4 ـ بيبليوغرافيا

الأكثر حداثة واكتمالاً هي تلك التي وضعها الفرد غارسيا :
Thomas Hobbes: Bibliographie internationale de 1620 à 1986 (مركز الفلسفة السياسية والقانونية لجامعة كان ، 1986) .
وحول بيبليوغرافيا المؤلّفات بالذات ، يجب العودة هنا أيضاً إلى ضبطٍ قام به ف . تريكو ، بعنوان : «Quelques éléments sur la question de l'accès aux textes dans les études hobbiennes» ، **Revue internationale de Philosophie** ، العدد

129 (1979) ، ص 393 ـ 414 .

وقـد بدأت تـظهـر نشرة Bulletin Hobbes في Archives de Philosophie في نيسان ـ حزيران 1988 (يُفترض من حيث المبدأ أن تظهر كـل عامـين في العدد الثـاني من هذه المجلة وأن تقـدم بيبليوغرافيا نقدية منتظمة) .

5 ـ دراسات

سيكـون من الضروري الرجـوع إلى البيبليوغـرافيات الـواردة أعلاه . فلنشر فقط ، بين الدراسات الحديثة بـالفرنسيـة ، إلى : ر . پـولان ، **Hobbes, Dieu et les hommes** ، (PUF ، 1981) ، م . مـالـيرب **Thomas Hobbes ou l'Œuvre de la Raison** (ڤـرين ، 1984) ، ي ـ ك . زاركـا ، **La décision métaphysique de Hobbes** ، (ڤرين ، 1988) ، وفي الخارج : أ . باتشي ، **Introduzione a Hobbes** (لاترزا ، 1979) ، الذي ينطوي على تاريخ للنقد مفيد جداً .

ومنذ عام 1988 ، تَصْدُر مجلة Hobbes Studies .

فهرس

الموضوع | الصفحة

1993/3/461